CREAȚIE ŞI RĂSCUMPĂRARE

VOLUMUL AL TREILEA
din *COLECȚIA LUCRĂRILOR* lui

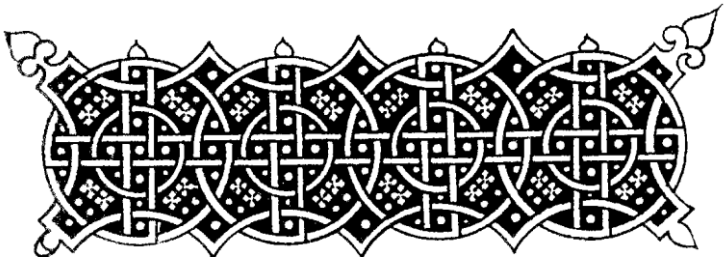
GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

Editor general
RICHARD S. HAUGH
Cărturar în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton

Editura
Apa Vieții 2015

DESPRE COLECȚIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecție de lucrări*. Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenţie unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuiri, sugestii pentru revizuiri, o bibliografie adusă la zi şi câteva materiale pentru noua structură a cărţii despre Părinţii Bizantini. A fost acordat un timp substanţial extinderii implementării sugestiilor şi instrucţiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conţine un index la toate Colecţia Cărţilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie şi amestecurile survenite. A publica această *Colecţie a cărţilor* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană şi franceză.



DUMNEZEU A CREAT OMUL CREATOR

Prezenta lucrare este un valoros volum de articole şi studii patristice grupate pe o singură temă: cea a creaţiei. Nu am putea înţelege coordonatele pământeşti ale creaţiei dacă nu am avea cărturari şcoliţi al marile universităţi ale lumii care să poată da cel puţin un răspuns la majoritatea semnelor de întrebare pe care marea majoritate a credincişilor Bisericii Ortodoxe şi cei din ale medii seculare şi le ridică vrând nevrând văzând impunătoarea frumuse'e a lumii ce ne înconjoară. Dacă Dumnezeu este creatorul universului, El este şi creatorul lumii nevăzute spre care nădăjduim că vom merge după ceasul morţii, către „Împărăţia Cerului care este gătită de la întemeierea lumii." Creaţia este amplă şi plină de necunoscut. În ea ştiinţele naturale îşi pot dezvolta câmpul de acţiune. Se afirmă prin cuvintele viziunii profetului Iezechil şi în special prin ultimul articol din prezentul volum că învierea morţilor v-a fi o nouă creaţie a omului. În acest sens se foloseşte exemplul viziunii oaselor uscate şi a bobului de grău care aruncat în pământ putrezeşte pentru ca să poată să învie din nou însutit. Spre deosebire de alte filosofii pantesite, există o distincţie clară între între firea necreată a lui Dumnezeu şi firea creată a lumii. Toată firea creată exită prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Creaţia are un caracter contingent. Creaţia

există fiindcă a voit Dumnezeu să existe şi este susţinută să existe prin puterea lui Dumnezeu.[1]

Nimicul este contrariul creaţiei. „Lumea creată nu este o necesitate." Ea trebuie privită ca un dar al lui Dumnezeu făcut oamenilor. Caracterul de dar al lumii se poate distinge din faptul că lumea este frumoasă. Dumnezeu voieşte veselia şi bucuria creaţiei, ea nu este o lipsă ci un preaplin al iubirii divine. Acest lucru îl evidenţiază şi Sfântul Maxim Mărturisitorul în referatele sale patristice. Creaţia mai are şi un caracter iconic prin care plecând de la cele sensibile ne îndreptăm spre Ceva şi spre un Cineva, un arhetip de dincolo de această dimenisune. Prin acest caracter iconic se desfăşoară dialogul între această creaţie şi Dumnezeu. Creaţia este imanentă. Ea poate devenii un idol în momentul în care prin ea nu se mai vede ceea ce este dincolo de ea: Dumnezeu. Prin creaţie noi putem găsi o sursă inepuizabilă de înduhovnicire, fiind plină de raţiuni duhovniceşti. Raţiuinile lucrurilor sunt şi ele cuprinse în creaţie. „Pentru care pricină a creat Dumnezeu, cercetează! Dar cum şi de cum, de curând nu căuta! Căci acesta nu este lucru care să poată cădea sub mintea ta. Fiindcă cele dumnezeieşti, unele sunt cu putinţă de înţeles, altele nu pot fi cuprinse de oameni. Căci vederea fără frâu poate să împingă pe cineva în prăpăstii."[2]

Este greu de înţeles cum Dumnezeu crează dintr-o dată şi „este de prisos să ne întrebăm de ce a dus în existenţă Dumnezeu creaţia. Creaţia este produsul unui sfat creat al lui Dumnezeu. Dumnezeu care este veşnic crează atunci când vrea El fără să fie dator cu explicaţii nimănui. Creaţia nu este ciclică după cum afirmau filosofiile eleniste, ci are un început şi un sfârşit. Creaţia apare în timp. Faţă de creaţie ne simţim de multeori neputincioşi. Acest lucru este un bine fiindcă indică slăbiciunea umană în faţa puterii desăvârşite a lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare ne spune în *Haxaimeronul* său mai multe lucruri despre creaţie. Este evident că înţelepciunea cu care a fost

[1] Adrian Nicolae Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei* (Asab: Bucureşti, 2004), pp. 166-179.

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* p. 216.

creată lumea ne scapă tuturor oamenilor care ne naştem din pântece femeiesc. Existenţa unui sfâşit şi al unui început al lumii demonstrează că materia nu este coeternă cu Dumnezeu. Dumnezeu nu este un orânduitor al materiei ci este chiar Creatorul ei. Devine clar că v-a exista şi o transfigurare finală a lumii:

„Hristos v-a reînnoi cerul şi pământul
Prin El toate creaturile vor fi eliberate
Şi se vor bucura cu noi
Domnul bunătăţii Îşi cunoaşte fiii
Reînoindu-le lor hrana."[3]

[3] Sfântul Efrem Sirul, *Imnele paradisului.*

INTRODUCERE

Valea umbrelor şi a morţii[4]

"O, voi oase uscate"… Iezechil 37

O viziune măreaţă a fost oferită profetului Iezechil. Prin mâna Domnului profetului Iezechil a fost dus în valea morţii, o vale a disperării şi părăsirii. Nu era nimic viu acolo. Nu erau decât oase uscate şi acestea extrem de uscate. Aceasta a fost tot ceea ce a rămas din cei care au trăit odată. Viaţa a trecut. S-a pus o întrebare profetului: "pot oare aceste oase să trăiască din nou?" Răspunsul uman la această întrebare ar fi un nu evident. Ceea ce este mort odată este mort pentru totdeauna. Viaţa nu poate ieşi din praf şi cenuşă. "Căci noi trebuie să murim la fel cum apa a căzut pe pământ şi nu mai poate fi adunată din nou" (2 Samuel 14:14). Moartea este un sfârşit ultim, o fustrare completă a tuturor nădejdilor şi prospectelor umane. Moartea vine din păcat, din Căderea originală. Nu a fost instituită de Dumnezeu. Moartea umană nu a aparţinut ordinii dumnezeieşti a creaţiei. Nu era natural şi normal pentru om să moară. Este o înstrăinare anormală de la Dumnezeu care este făcătorul şi Maestrul omului – chiar moartea

Quarterly," Vol. I, No. 3-4 (1953), 4-8. „ Valea umbrelor şi a morţii," la origine o predică a apărut ca şi editorial sub titlul „O voi oase uscate" în *St. Vladimir's Seminary.* Retipărit cu permisiune.

fizică; separaţia sufletului de trup. Mortalitatea omului sunt stigmele sau "rănile" păcatului (Romani 6:23).

Mulţi creştini din zilele de astăzi au pierdut această concepţie biblică a morţii şi a mortalităţii şi privesc moartea ca şi pe o eliberare, o eliberare a unui suflet nemuritor afară din legătura trupului. Indiferent cât de larg răspândită ar fi această concepţie a morţii, ea este străină Scripturilor. De fapt este o concepţie greacă, păgână. Moartea nu este o eliberare, ea este o catastrofă. "Moartea este cu adevărat o taină: din moment ce sufletul este separat violent de trup, de compoziţia şi conecţia naturală, prin voinţa lui Dumnezeu. O minune! Cum ne-am făcut robi stricăciunii şi cum ne-am înjugat cu moartea?" (Sfântul Ioan Damaschin în "Slujba înmormântării"). Un om mort nu mai este om. Aici omul este un duh netrupesc. Trupul şi sufletul aparţin unul altuia şi separaţia lor este o decompoziţie a fiinţei umane. Un suflet descarnat este o fantomă. Un trup neînsufleţit este un cadavru. "Căci în moarte nu mai există pomenirea Ta şi în morminte cine Îţi v-a da Ţie mărire?" (Psalmul 6:5). Sau din nou "Îţi vei arăta Tu minunile Tale celor morţi? Se vor ridica morţii şi te vor lăuda pe Tine? V-a fi bunătatea Ta arătată în mormânt? Sau credincioşia Ta în stricăciune? Se vor cunoaşte minunile Tale în întuneric? Se v-a cunoaşte oare dreptatea Ta în pământul uitării?" (Psalm 88: 10-12). Psalmistul era deplin de sigur: "iar ei sunt tăiaţi de la mâna Ta" (v. 5). Moartea este lipsită de nădejdi. Astfel singurul răspuns rezonabil care poate fi oferit, din punctul de vedere uman, interogaţiei despre oasele uscate este: nu, oasele uscate nu vor mai trăi din nou.

Replica dumnezeiască a fost foarte diferită de aceasta. Nu era doar un răspuns în cuvinte, ci o faptă măreaţă a lui Dumnezeu. Chiar şi cuvântul lui Dumnezeu este creativ: "căci El a zis şi s-au făcut; El a poruncit şi toate s-au îndeplinit" (Psalmul 33:9). Acum Dumnezeu vorbeşte şi acţionează din nou. El îşi trimite Duhul şi reînnoieşte faţa pământului (Psalmul 104: 30). Duhul lui Dumnezeu este Dătătorul Vieţii. Profetul a putut fi martorul unei restaurări minunate. Prin puterea lui Dumnezeu oasele uscate au fost unite

din nou şi legate şi formate şi acoperite cu carne vie şi suflarea vieţii a venit din nou în trupuri. Ele s-au ridicat din nou cu putere deplină "o adunare cu adevărat măreaţă." Viaţa a venit din nou, moartea a fost înfrântă. Explicaţia acestei viziuni vine dimpreună cu înseşi viziunea. Acele oase au fost casa lui Israel, poporul ales, obstinat, răzvrătit, îndărătnic şi totuşi poporul lui Dumnezeu. Acest popor a fost mort prin păcatele şi apostazia lui şi a căzut în mizeria din care a fost făcut, a fost respins şi înfrânt, şi-a pierdut mărirea, libertatea şi puterea. Israel poporul iubirii lui Dumnezeu, poporul adoptat de El. Dumnezeu îl scoate din valea morţii şi a umbrelor din nou în păşunile verzi, afară din cursele morţii şi a multor ape, afară dintr-o cursă îngrozitoare, afară dintr-o mizerie uleioasă.

Profeţia a fost împlinită. Mântuirea promisă a venit într-o zi. Răscumpărătorul promis a venit într-o zi. Izbăvitorul sau Mesia cel promis, a venit la plinirea vremii şi numele Lui a fost Iisus: "căci El îşi v-a mântui poporul de fărădelegile Lui" (Matei 1: 21). El a fost "o lumină care luminează popoarele şi mărire a poporului Său Israel."

Atunci s-a întâmplat ceva incredibil şi paradoxal. El a nu a fost recunoscut şi primit, a fost condamnat şi dat morţii ca şi un profet fals, chiar ca şi un înşelător şi un "mincinos." Aceasta deoarece concepţia carnală a răscumpărării ţinută de oameni a fost foarte diferită de ceea ce intenţiona Dumnezeu în planul Său. În loc de un puternic prinţ pământesc ca cel pe care îl aşteptau evreii, Iisus din Nazaret a venit "blând şi smerit cu inima." Regele cerului, însuşi Regele Regilor a venit jos în chipul unui Slujitor. Nu ca să domine, ci să-i slujească "pe toţi cei ce muncesc şi sunt osteniţi" şi să le ofere odihnă veşnică. În loc de a oferii independenţă politică şi libertate, El a adus oamenilor Săi promisiunea mântuirii, Evanghelia vieţii veşnice. În loc de eliberare politică El a adus libertate faţă de păcat, iertarea păcatelor şi viaţă veşnică. El a venit la ai Săi şi nu a fost „primit." A fost condamnat la moarte, la o moarte ruşinoasă şi "a fost numărat cu cei fără de lege." Viaţa condamnată la moarte,

viaţa dumnezeiască condamnată la moarte de oameni – aceasta este taina crucificării.

Dumnezeu a acţionat încă odată. "El a fost izbăvit încă odată de sfatul lui Dumnezeu şi de preştiinţa Sa. A fost luat şi omorât prin crucificare de nişte mâini netrebnice, pe care şi Dumnezeu l-a ridicat, pierzând legăturile morţii, căci nu era posibil ca El să fie ţinut de ele" (Fapte 2: 23-24, cuvintele Sfântului Petru). Încă odată, viaţa a ieşit din mormânt. Hristos a înviat, El a ieşit din mormântul Său la fel ca un mire care iasă din camera Sa. Dimpreună cu El tot neamul omenesc a fost ridicat. El este primul fruct al celor care au adormit şi trebuie să-l urmeze la rândul lor (I Corinteni 15: 20, 23). "Căci l-a fel cum păcatul a domnit în moarte pentru ca astfel harul să domnească prin dreptate în spre viaţa veşnică prin Iisus Hristos Domnul nostru" (Romani 5: 21).

Profeţia lui Iezechil este citită în Biserica Ortodoxă la Utrenia Sâmbetei celei mari, la înălţătoarea slujbă la care credincioşii sunt invitaţi să vegheze la mormântul Domnului, la acel mormânt sfânt şi sacru din care viaţa a izbucnit abundent pentru toată creaţia. În minunatele imnuri şi ode, numite pentru acele zile, *"ecomia"* – una din cele mai preţioase creaţii a poeziei devoţionale – această taină excepţională este pictată şi venerată: viaţa este pusă în mormânt, viaţa a ieşit din mormânt. "Căci iată cel care a locuit în înălţime este numărat cu cei morţi şi este pus într-un mormânt strâmt" (Canonul, oda 8, irmosul). Credincioşi sunt chemaţi să contemple şi să adore această taină a mormântului purtător şi aducător de viaţă. Totuşi, vechea profeţie rămâne o profeţie sau mai bine spus o profeţie şi o mărturie. Viaţa a ieşit din mormânt, dar plinătatea morţii trebuie să vină. Neamul omenesc, chiar şi cei mântuiţi, chiar şi Biserica se află încă în valea morţii şi a umbrelor.

Casa noului Israel al lui Dumnezeu este foarte mult asemănătoare cu oasele uscate. Există atât de puţină viaţă în toţi dintre noi. Calea istorică a omului este încă tragică şi nesigură. Toţi dintre noi am fost în ultimii ani traşi înapoi în valea morţii. Oricine dintre noi care a trebuit să umble vreodată pe ruinele unor oraşe

oarecând înfloritoare realizează această putere teribilă a morţii şi distrugerii. Omul încă mai răspândeşte moarte, dezolare şi distrugere. Ne-am putea aştepta la nişte lucruri şi mai rele ca să vină. Rădăcina morţii este păcatul. Nici o mirare că mai există încă în multe cercuri diverse, o înţelegere crescândă a seriozităţii păcatului. Vechea zicală a lui Augustin încă îşi mai găseşte noi ecouri în sufletul uman: *nondum considerasti quanti ponderis sit preccatum,* "nu ve-ţi înţelege niciodată gravitatea păcatului." Într-adevăr, puterea morţii a fost frântă. Hristos a înviat. "Prinţul vieţii care a murit domneşte veşnic." Duhul lui Dumnezeu, Mângâietorul, Dătătorul de viaţă a fost trimis pe pământ ca să pecetluiască victoria lui Hristos care locuieşte în Biserică de la Cincizecime. Darul vieţii, al vieţii celei adevărate a fost dat oamenilor şi este oferit lor constant, abundent şi crescător. A fost dat, dar nu a fost întotdeauna "primit." Pentru ca să fim cu adevărat aprinşi trebuie să depăşim dorinţele cărnii, "să lepădam toate grijile lumeşti." Mândria şi prejudiciul, ura şi egoismul, complacerea de sine şi renunţarea la sine. Numai aşa se poate aprinde Duhul. Dumnezeu bate perpetuu la inimile umane, dar omul este cel care trebuie să-i deschidă.

Dumnezeu nu pătrunde niciodată prin violenţă. El respectă, după fraza Sfântului Irineu de Lyon, "legea antică a libertăţii umane," care a fost mai demult creată de El. Fără El, fără Hristos, omul nu poate face nimic. Totuşi, există un lucru care poate fi făcut numai de om – este să răspundă chemării şi să-L „primească" pe Hristos. Acest lucru nu îl reuşesc prea mulţi.

Trăim vremuri nervoase şi aspre. Înţelesul securităţii a fost pierdut cu multă vreme în urmă. Se pare că civilizaţia noastră tradiţională ar putea cădea şi frânge în bucăţi. Sensul direcţiei este confuz. Nu există nici o cale de ieşire din această situaţie şi din acest impas decât dacă are loc o schimbare radicală. *Decât numai...* În limbaj creştin s-ar citi – decât numai dacă ne pocăim şi cerem darul pocăinţei... viaţa este oferită abundent tuturor oamenilor şi totuşi suntem morţi. „Pocăiţi-vă şi întoarceţi-vă de la toate fărădelegile...

Viaţa este abundentă faţă de toţi oamenii şi totuşi suntem morţi. „Pocăiţi-vă şi vă întoarceţi de la toate păcatele; astfel încât păcatul să nu devină ruina voastră. Lepădaţi toate păcatele, căci a-ţi păcătuit cu toţii; şi faceţi-vă o nouă inimă şi un nou duh: fiindcă a-ţi păcătuit şi de aceia mori o, tu casă a lui Israel! Căci Eu nu găsesc nici o plăcere în moartea celui care moare zice Domnul Dumnezeu: prin urmare întoarceţi-vă şi veţi trăi" (Iezechil 18: 30-32).

Există două căi. „Iată am pus înaintea voastră viaţa şi moartea, binele şi răul... Cerul şi pământul le iau astăzi ca martori împotriva voastră: v-am pus în faţă viaţa şi moartea, binecuvântarea şi blestemul. Alege viaţa, ca să trăieşti, tu şi urmaşii tăi! (Deuteronom 30: 15, 19).

Haide-ţi să alegem viaţa... mai întâi trebuie să ne dedicăm viaţa lui Dumnezeu şi să-l „primim" sau să-L acceptăm pe El ca şi pe singurul Domn şi Stăpân şi aceasta să o facem nu numai în duhul unei ascultării formale, ci în duhul iubirii. Căci El este mai mult decât Domnul nostru, El este Tatăl nostru. A-l iubii înseamnă de asemenea a-L asculta, a face din ţelul Lui ţelul nostru. „Prin urmare nu vă voi mai numii pe voi slujitori; căci slujitorul nu ştie ce face stăpânul său: de acea vă numesc pe voi prieteni; căci toate lucrurile pe care le-am auzit de la Tatăl vi le-am făcut cunoscute şi vouă (Ioan 15-15).

Domnul ne-a lăsat nouă propria Sa lucrare pentru a fi dusă mai departe şi împlinită. Ceea ce trebuie să facem noi este să pătrundem în înseşi Duhul lucrării Sale de răscumpărare. Ni s-a dat puterea de a face acest lucru. Ni s-a dat puterea de a fi fii lui Dumnezeu. Chiar şi fiului risipitor nu i s-a permis sa-şi piardă privilegiul naşterii şi de a fi numărat printre moştenitori. Mai mult decât atât suntem membrii lui Hristos, biserica, care este trupul Său. Viaţa lui s-a sălăşluit în noi prin Duhul Sfânt.

Astfel, în al doilea rând trebuie să ne apropiem unul de altul şi să căutăm în toate zilele vieţii noastre acea unitate care a fost în mintea Domnului, înainte de patimă şi cruce: ca toţi să fie una – în credinţă şi iubire – una – în El.

Şi la ora actuală creştinii sunt încă împărţiţi. Există mult prea multă vrajbă şi conflicte chiar şi între aceia care pretind că sunt hristoşi, aceasta este datoria legământului comun, aceasta este cea mai urgentă datorie a zilei. În mod sigur destinul ultim al omului nu se decide pe câmpul de bătălie şi nici de deliberaţiile celor deştepţi. Destinul omului se hotărăşte în inima sa. Vor fi ei închişi chiar şi la chemarea Tatălui? Va vrea omul să deschidă poarta chiar şi la chemarea Tatălui celui ceresc? Sau v-a reuşii omul să deschidă ca şi răspuns la chemarea iubirii lui Dumnezeu?

Chiar şi în zilele noastre mohorâte există semne de nădejde. Nu numai că există „întuneric la amiază," dar şi lumini în întuneric. Există o căutare crescândă a unităţii. Adevărata unire se găseşte numai în Adevăr, în plinătatea Adevărului. „Fie ca schismele să înceteze din Biserică. Opriţi revoltele naţiunilor şi distrugeţi cu putere, prin puterea Duhului Sfânt, toate răbufnirile eretice" (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare). Viaţa este oferită din belşug.

Trebuie să veghem să nu pierdem ziua cercetării noastre, la fel cum vechiul Israel şi-a pierdut-o pe a sa. „Ierusalime, Ierusalime care omori pe prooroci şi cu pietre ucizi pe cei trimişi la tine, de câte ori am voit să adun pe fiii tăi, după cum adună pasărea puii săi sub aripi, *dar nu a-ţi voit*." Fie să alegem viaţa, în cunoaşterea Tatălui şi a propriului Său fiu, Domnul nostru în puterea Duhului Sânt. Atunci mărirea crucii şi a învierii se v-a descoperii în vieţile noastre. Măreaţa profeţie a celor din vechime se v-a descoperii din nou ca fiind adevărată. „De aceea, profeţeşte şi zi: „Aşa grăieşte Domnul: Iată, Eu voi deschide mormintele voastre şi vă voi scoate afară din mormintele voastre şi vă voi duce pe pământul lui Israel. Şi duhul Meu îl voi pune întru voi şi veţi învia; iar Eu vă voi aşeza în ţara voastră şi veţi cunoaşte că Eu sunt Domnul; Eu am grăit, Eu o voi face! zice Domnul." (Iezechil, 37: 12, 14).

METODOLOGIE

Revelaţie, Filosofie şi Teologie[5]

I

Există două aspecte ale cunoaşterii religioase: *revelaţia şi experienţa.* Revelaţia este vocea lui Dumnezeu care vorbeşte omului. Omul aude vocea lui Dumnezeu, o ascultă, primeşte Cuvântul lui Dumnezeu şi îl înţelege. Tocmai pentru acest motiv Dumnezeu vorbeşte: pentru ca omul să-L audă. Prin revelaţie în sensul adevărat, înţelegem tocmai acest *cuvânt* al lui Dumnezeu ca şi cum ar fi auzit. Sfintele Scripturi sunt însemnarea ascunsă a limbajului omului. Destul de potrivit primii exegeţi creştini sau văzut în Vechiul Testament o anticipare a prototipului venirii întrupării lui Dumnezeu. Deja în Vechiul Testament Cuvântul lui Dumnezeu devine uman. Dumnezeu vorbeşte omului în limbajul Său. Aceasta constituie acel autentic antropomorfism al Revelaţiei. Totuşi, acest antropomorfism nu este o simplă acomodare. Limbajul uman nu reduce în nici un fel caracterul absolut al revelaţiei şi nici limitele puterii Cuvântului lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu poate fi exprimat precis şi adecvat în limbajul omului. Tocmai pentru acest motiv omul este capabil să îl

[5] Acest articol a apărut original ca şi „Offenbarung Philosophie und Theologie" în *Zwishen den Zeiten,* Heft 6 (München, 1931). Tipărit cu permisiunea autorului şi tradus din limba germană de Richard Haugh.

perceapă pe Dumnezeu şi de a primii şi păstra cuvântul lui Dumnezeu. Omul este capabil să-L audă pe Dumnezeu, să-L cuprindă, să primească şi să păstreze Cuvântul lui Dumnezeu. În orice caz, Sfintele Scripturi ne vorbesc nu numai de Dumnezeu ci şi de om. Mai departe, însuşi Dumnezeu vorbeşte în Revelaţie nu numai despre Sine ci şi despre om. Astfel, revelaţia istorică se împlineşte tocmai în apariţia Omului-Dumnezeu. Îl înţelegem pe Dumnezeu apropiindu-se şi apărând omului. Vedem persoanele umane care se întâlnesc cu Dumnezeu şi ascultă cu atenţie Cuvântul Lui – şi ceea ce este şi mai mult, răspund cuvintelor Lui. În scriptură îi auzim vocea lui Dumnezeu răspunzând şi arătându-se omului. Nu numai în Vechiul Testament ci şi în Noul Testament îl vedem nu numai pe Dumnezeu ci şi pe om. Îl înţelegem pe Dumnezeu ca abordându-l şi apărându-i omului; vedem persoanele care se întâlnesc şi Îi ascultă cu atenţie cuvântul Său – şi ceea ce este şi mai mult Îi răspund cuvintelor Lui. În Scriptură auzim vocea omului, răspunzând în Cuvinte de rugăciune de laudă sau de mulţumire. Ar fi destul să menţionăm psalmii. Dumnezeu vrea să-l implice pe om în „conversaţie." Dumnezeu se coboară la om – cu scopul de a-l ridica pe om la El. În Scriptură suntem uimiţi mai presus de orice de această apropiere intimă a omului de Dumnezeu şi a lui Dumnezeu de om. Această sfinţire a vieţii umane prin prezenţa lui Dumnezeu, această umbrire a pământului cu protecţia dumnezeiască. În Scriptură suntem uimiţi de înseşi faptul *istoriei sfinte*. În scriptură ni se descoperă că istoria devine *sfântă*, că istoria poate fi consacrată şi că viaţa poate fi sfinţită. Ca să fim mai siguri, nu numai în înţelesul unei iluminări externe a vieţii – ca şi una care vine din afară – ci în sensul propriei lui transfigurări. Căci întradevăr, Revelaţia este împlinită odată cu întemeierea Bisericii şi cu pogorârea Duhului Sfânt în lume. Încă din acele vremuri Duhul lui Dumnezeu locuieşte în lume. Dintr-o dată se stabileşte în lume sursa vieţii veşnice. Revelaţia va fi împlinită odată cu apariţia unui cer şi a unui pământ nou, cu o transformare cosmică şi universală a întregii existenţe create. Am putea sugera că revelaţia este calea lui

Dumnezeu în istorie – putem vedea cum umblă Dumnezeu prin rândurile de oameni. Îl vedem pe Dumnezeu nu numai în maiestatea transcendentă a măririi Sale şi în atotputernicia Sa ci şi în iubirea cu care se apropie de creaţie. Dumnezeu ni se descoperă nu numai ca şi Domn ci şi ca şi *Pantocrator* dar mai presus de orice ca şi Părinte. Principalul factor este revelaţia scrisă în istorie, istoria lumii şi a creaţiei lui Dumnezeu. Scriptura începe cu creaţia lumii şi se sfârşeşte cu promisiunea unei alte creaţii. Se poate sesiza tensiunea dinamică între ambele aceste momente, între primul *„fiat"* dumnezeiesc şi de cel care v-a să vină: „Iată fac toate lucrurile noi" [ἰδοὺ καινκὰ ποιὼ πάντα – Apocalipsa 22: 5].

Nu este cazul să tratăm în detaliu întrebările primare ale exegezei Biblice. Totuşi, trebuie afirmat necondiţionat un singur lucru. Scriptura poate fi văzută dintr-o perspectivă dublă: afară din istorie *sau* ca istorie. În primul caz Biblia este interpretată ca şi o carte de simboluri veşnice şi sacre. Nu trebuie să le desluşim şi să le interpretăm ca şi un model în conformitate cu regulile metodei simbolice şi alegorice. În Biserica primară aderenţii acestei metode alegorice au interpretat Biblia în acest fel. Misticii evului mediu şi ai reformei au înţeles Biblia în acest fel. Mulţi teologi contemporani înclină şi ei în spre o astfel de înţelegere. Biblia le apare ca şi un fel de manual de drept, ca şi un codex de porunci şi rânduieli dumnezeieşti, o colecţie de texte sau de „pasaje (*loci*) teologice," ca şi o compilaţie de ilustraţii şi imagini. Biblia devine o carte suficientă prin sine, carte scrisă pentru nimeni, o carte cu şapte peceţi. Nu trebuie să respingem un astfel de mod de abordare: există un anumit fel de înţelegere în acest fel de interpretare. Totalitatea Duhului scripturistic contrazice o astfel de interpretare; contrazice înţelesul adevărat al Bibliei. Principala greşeală a unei astfel de înţelegeri constă în a face abstracţie de om. Certitudinea Cuvântului lui Dumnezeu este adevărul veşnic şi Dumnezeu vorbeşte în revelaţie pentru toate vremurile. Dacă admitem posibilitatea înţelesurilor diferite ale Scripturii şi recunoaştem în Scriptură un anumit fel de înţeles lăuntric care se sustrage şi este

independent faţă de timp şi istorie, am fi în pericolul de a distruge realismul revelaţiei. Este ca şi cum Dumnezeu a vorbit celor care Îl ascultau şi cărora le-a vorbit nu L-au înţeles. O astfel de înţelegere reduce istoria la o mitologie. În cele din urmă revelaţia nu este un sistem de cuvinte dumnezeieşti ci un sistem de acţiuni dumnezeieşti; tocmai pentru acest motiv este mai presus de orice istorie, istorie sacră şi istoria mântuirii [*Heilsgesichte*], istoria legământului lui Dumnezeu cu omul. Numai într-o astfel de perspectivă istorică ni se dezvăluie plinătatea istoriei. Textura scripturii este o textură istorică. Cuvintele lui Dumnezeu sunt întotdeauna şi mai presus de orice legate de timp – ele au întotdeauna un înţeles direct. Dumnezeu îi vede înainte lor pe cei cu care vorbeşte şi El vorbeşte într-un astfel de fel în care El este auzit şi înţeles. Căci el vorbeşte întotdeauna de dragul omului, pentru om. Există un simbolism în scriptură – dar este vorba mai mult de un simbolism profetic decât unul alegoric. Există imagini şi alegorii în scriptură, dar în totalitatea ei scriptura nu este imagine şi alegorie ci istorie. Trebuie trasă o distincţie între simbolism şi tipologie. Orişicum tipologia este întotdeauna istorică; este un fel de profeţie – atunci când înseşi evenimentele profeţesc. S-ar mai putea spune că profeţia este un simbol – un semn care arată în spre viitor – dar este întotdeauna un simbol care direcţionează atenţia în spre viitor. Scriptura are o *teleologie* istorică: totul tânjeşte după un punct istoric limită. În sus în spre *telos*-ul istoric. Pentru acest motiv există acea tensiune atât de mare în Sfintele Scripturi. Vechiul Testament este timpul aşteptării mesianice – aceasta este tema de bază a Vechiului Testament. Noul Testament este mai presus de orice istorie – istoria evanghelică a Cuvântului lui Dumnezeu şi începutul istoriei Bisericii care este direcţionată din nou în spre împlinirea apocaliptică. „Împlinirea" este în general categoria primară a Revelaţiei.

Revelaţia este Cuvântul lui Dumnezeu şi Cuvântul despre Dumnezeu. În orice caz, cuvântul revelaţiei ne este oferit în limbajul nostru uman. În revelaţie se descoperă şi destinul omului.

În orice caz, Cuvântul lui Dumnezeu ne este dat nouă în limbaj uman. Ştim asta numai atunci când răsună în receptivitatea, în conştiinţa noastră transformându-se într-un punct matematic, devenind astfel un „subiect transcendent." Este tocmai opusul: „un subiect transcedental" nu poate percepe şi înţelege vocea lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se adresează unui „subiect transcedental" sau unei „conştiinţe generale." „Dumnezeul cel Viu," Dumnezeul revelaţiei vorbeşte persoanelor vii, unor subiecţii empirici. Faţa lui Dumnezeu se descoperă numai unor personalităţi vii. Cu cât omul vede mai bine şi mai deplin faţa Domnului, cu atât mai distinctă devine propria Lui faţă şi „chipul lui Dumnezeu" arătat şi realizat în sine. Cea mai mare obiectivitate în auzirea şi înţelegerea revelaţiei este împlinită prin exercitarea personalităţii creative, prin creştere duhovnicească, prin transfigurarea personalităţii, care depăşeşte „înţelepciunea cărnii," urcând la „măsura staturii plinătăţii lui Hristos" [εἰς μέτρον ἡλικιας τοὺ πληρώματος – Efeseni 4:13). Fără om revelaţia ar fi imposibilă – fiindcă nu ar fi nimeni şi Dumnezeu nu v-a vorbii acolo unde nu este nimeni. Dumnezeu a creat omul pentru ca omul să-i audă cuvintele, să-L primească şi să crească în ele şi prin ele să devină participator la „viaţa veşnică." Căderea omului nu a alterat intenţia originală a lui Dumnezeu. Omul nu a pierdut în întregime capacitatea de a-L auzi pe Dumnezeu şi de a-L mării. În cele din urmă, dominaţia şi puterea păcatului au încetat. „Cuvântul S-a făcut carne şi a locuit între noi... şi am văzut mărirea Sa, mărire ca a unuia născut Fiul din Tatăl, plin de har şi de adevăr" [Ioan 1:14]. Calea vieţii şi lumina s-au deschis. Duhul uman a devenit din nou capabil de a-L auzii pe Dumnezeu complet şi de a-i primii cuvintele.

II

Dumnezeu a vorbit omului astfel încât el îşi v-a amintii şi rememora cuvintele Lui. Nu putem ţine numai cuvintele lui Dumnezeu în memorie. Trebuie să perseverăm în Cuvântul lui

Dumnezeu, mai presus de orice cu o inimă vie şi arzătoare. Cuvântul lui Dumnezeu este păstrat în Duhul uman ca şi o rădăcină care prinde şi dă roade. Revelaţia trebuie să se desfăşoare în gândirea umană, trebuie să se dezvolte într-un sistem întreg a unei mărturisiri de credinţă, într-un sistem al perspectivei religioase – am putea spune într-un sistem al filosofiei religioase şi o filosofie a revelaţiei. Nu există pic de subiectivism în acest lucru. Cunoaşterea religioasă rămâne întotdeauna în esenţa ei eteronomă, din moment ce este o viziune şi o descriere a realităţii lui Dumnezeu care a fost şi este descoperită prin intrarea dumnezeiescului în lume. Dumnezeu se pogoară în lume – şi descoperă nu numai această înfăţişare omului ci îi şi apare lui. Revelaţia este înţeleasă prin credinţă iar credinţa este viziune şi percepţie. Dumnezeu apare omului şi omul îl vede pe Dumnezeu. Adevărurile credinţei sunt adevărurile experienţei, adevărurile unui fapt. Tocmai pe aceasta se întemeiază certitudinea apodictică a credinţei. Credinţa este o confirmare descriptivă a anumitor fapte – „astfel este," „astfel a fost" sau „astfel v-a fi." Tocmai din această cauză credinţa este imposibil de demonstrat – credinţa este evidenţa experienţei. Trebuie să distingem clar între vremurile revelaţiei. Se cuvine să nu afirmăm esenţa credinţei creştine pe baza precedentelor Vechiului Testament. Vechiul Testament a fost timpul aşteptării; tot patosul omului Vechiului Testament se direcţiona în spre „viitor" – „viitorul" a fost categoria primară a vieţii şi a experienţei religioase. Credinţa omului Vechiului Testament era aşteptarea – aşteptare a ceea ce nu a fost deja, a ceea ce nu a trecut încă, a ceea ce era „invizibil." Într-adevăr, timpul aşteptării a ajuns la final. Profeţiile s-au împlinit. Domnul a venit. Şi El a venit ca să rămână cu cei care cred în El „întotdeauna, până la sfârşitul veacurilor" [Matei 28: 20]. El i-a dat omului puterea de a devenii copiii lui Dumnezeu [Ioan 1:12] şi să-i aducă aminte de tot ceea ce a spus Domnul [Ioan 14; 26: „ἐκεῖνος ὑμας. Πάντα καί ὑπομωῦήσει ὑμάς πάντα ά εἴπον ὕμιν ἐγώ"]. Pentru acest motiv credincioşii au „ungerea cu Duhul Sfânt şi ştiu toate... şi nu mai au nevoie ca să fie învăţaţi" [1 Ioan 2: 20,

27]. Ei au „ungerea adevărului," *charisma veritatis,* după cum afirmă Sfântul Irineu. În Hristos posibilitatea şi calea vieţii duhovniceşti se deschide omului. Înălţimea vieţii duhovniceşti este cunoaşterea şi viziunea, γνώσις şi θεορία. Aceasta alterează înţelegerea credinţei. Credinţa creştină nu este direcţionată mai întâi de orice spre „viitor," ci mai mult spre ceea ce a fost împlinit, mai bine exprimat, către veşnicul prezent, spre plinătatea Domnului care a fost şi este descoperită în Hristos. Într-un anume sens se poate spune că Hristos a făcut cunoaşterea religioasă posibilă pentru prima oară, adică cunoaşterea lui Dumnezeu. Aceasta nu a împlinit-o ca şi predicator şi profet, ci ca şi „stăpânul vieţii" şi ca şi marele preot al Noului Legământ. Cunoaşterea lui Dumnezeu a devenit posibilă prin acea înnoire a raţiunii umane şi a duhului uman. Aceasta a însemnat din nou o reînnoire a conceptelor omului.

Cunoaşterea lui Dumnezeu a devenit posibilă în Biserică, în trupul lui Hristos ca şi unitate a vieţii harului. Într-un anume fel revelaţia devine mărturisirea Bisericii. Este foarte importat să ne dăm seama că scrierile Noului Testament sunt mai tinere decât Biserica. Aceste scrieri sunt o carte scrisă *în Biserică.* Ele sunt o înregistrare scrisă a credinţei Bisericii, a credinţei care este păstrată în Biserică. Biserica confruntă adevărul Scripturii, îi confirmă autenticitatea – verificată de puterea Duhului Sfânt care locuieşte în Biserică. Nu trebuie să uităm acest lucru cu privire la Evanghelie. În scrierile Evangheliei imaginea Mântuitorului este ţinută puternic – acelaşi chip care a trăit încă de la început în memoria vie a Bisericii, în experienţa credinţei – nu doar memoria istorică ci şi memoria credinţei. Aceasta este o distincţie esenţială. Fiindcă Îl ştim pe Hristos nu numai din amintiri şi mărturii. Chipul Său nu numai că trăieşte în amintirea credincioşilor – chiar El locuieşte între ei, stând înaintea uşii fiecărui credincios. Tocmai în această experienţă a comuniunii cu Hristos, Evanghelia prinde viaţă ca şi o carte sfântă. Revelaţia dumnezeiască trăieşte în Biserică – cum altcumva am fi capabili să perseverăm? Ea este schiţată şi împuternicită de cuvintele scripturii. Ca să fim siguri, este schiţată – dar aceste

cuvinte nu epuizează deplinătatea totală a Revelaţiei, nu epuizează plinătatea deplină a experienţei creştine. Scriptura, în orice caz, cere interpretare.

Adevărurile nealterate ale experienţei pot fi exprimate în diferite feluri. Realitatea dumnezeiască poate fi exprimată în imagini şi parabole, în limbajul poeziei devoţionale şi a artei religioase. Aşa a fost limbajul profeţilor din Vechiul Testament, în această manieră vorbesc evangheliştii adeseori, într-un astfel de fel au predicat apostolii şi într-un astfel de fel predică Biserica chiar şi acum în imnurile ei liturgice şi în simbolismul actelor ei sacramentale. Aceasta este limba proclamării veştii cele bune, limbajul rugăciunii şi al experienţei mistice, limbajul teologiei *„kerigmatice."* Mai există un alt limbaj, limbajul gândirii care pricepe, limbajul dogmei. Dogma este mărturia gândirii despre ceea ce a fost văzut şi descoperit, despre ceea ce a fost contemplat în experienţa credinţei – această mărturie este exprimată în concepte şi definiţii. Am putea spune este o imagine logică, o „icoană" logică a realităţii dumnezeieşti. Concomitent dogma este o definiţie – pentru acest motiv forma logică este atât de importantă pentru dogme, acea „lume lăuntrică" care dobândeşte forţă în expresia ei exterioară.

Pentru acest motiv aspectul extern al dogmei – frazarea ei – este atât de esenţială. Dogma nu este în nici un fel o nouă Revelaţie. Dogma este doar o mărturisire. Tot înţelesul definiţilor dogmatice constă din mărturisirea adevărului neschimbat, care a fost revelat şi păstrat încă de la început. Astfel, ar fi o neînţelegere totală să vorbim despre *„dezvoltarea dogmelor."* Dogmele nu se dezvoltă; ele sunt neschimbabile şi inviolabile, chiar şi în aspectul lor extern – frazarea lor. Cel mai puţin posibil dintre toate este posibil să schimbăm limbajul şi terminologia dogmatică. Orişicât de ciudat ar părea, am putea spune: dogmele se ridică, dogmele sunt stabilite, dar ele *nu* se dezvoltă. Odată stabilită, dogma este perenă şi deja „rânduială a credinţei" imutabilă [*„rugula fidei"*; „ὁ κανὼν τῆς πίστεως"]. Dogma este un adevăr intuitiv, nu o axiomă discursivă care este accesibilă dezvoltării logice. Tot înţelesul dogmei constă în

adevărul *exprimat*. Revelaţia se *desluşeşte pe sine* şi este primită în tăcerea credinţei, într-o viziune tăcută - acesta este primul pas apofatic în cunoaşterea lui Dumnezeu. Plinătatea adevărului este deja conţinută în această viziune apofatică şi este primită în tăcerea credinţei, într-o viziune tăcută, dar adevărul *trebuie exprimat*. Omul este chemat nu numai să fie tăcut ci să şi vorbească. *Silentium mysticum* nu epuizează toată plinătatea vocaţiei religioase a omului. Există loc şi pentru exprimarea laudei. În mărturisirea dogmatică Biserica se exprimă pe sine şi proclamă adevărul apofatic pe care îl posedă. Întrecerea după definiţii dogmatice este prin urmare mai presus de orice, o întrecere a termenilor. Din cauza acestor controverse dogmatice trebuie căutate şi cuvinte clare care să exprime şi să descrie experienţa Bisericii. Trebuie să exprimăm „viziunea duhovnicească" care se prezintă pe sine în duhul experienţei şi contemplaţiei.

Acesta lucru este necesar fiindcă *adevărul credinţei* este adevărul pentru raţiunii şi pentru gândire – orişicum aceasta nu înseamnă că este adevărul gândirii, adevărul raţiunii pure. Adevărul credinţei ,este de fapt, realitate – *ceea ce este*. În această „întrecere a cuvintelor" gândirea umană se schimbă, esenţa gândirii este schimbată şi sfinţită. Biserica a mărturisit acest lucru indirect respingând erezia lui Apolinarie. Apolinarianismul este în cel mai adânc sens o antropologie falsă, este o învăţătură falsă despre Hristos Dumnezeul om. Apolinarianismul reprezintă o negare a raţiunii umane, frica gândirii – „este imposibil să nu fie nici un păcat în gândirea umană [„ἀδύνατον δὲ ἐστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθωπίαν μὴ εἰναι" – Grigorie de Nyssa, *Contra Apollinarius,* II, 6, 8; I, 2]. Aceasta înseamnă că raţiunea umană este incurabilă – ἀθεράπευτόν ἐστι – adică trebuie tăiată. Respingerea apolinarianismului a însemnat prin urmare, în acelaşi timp, justificarea fundamentală a raţiunii gândirii. Într-un anume sens faptul că raţiunea umană este lipsită de păcat şi dreaptă prin sine înseşi în înţelesul că este deschisă transformării, pocăinţei şi că *poate fi vindecată* şi *reînnoită*. Ea nu numai că *poate* dar *trebuie* să fie înnoită. Raţiunea este *chemată* la

cunoaşterea lui Dumnezeu. „Filosofarea" despre Dumnezeu nu este numai o trăsătură a curiozităţii sau un interes curajos. Din contră este împlinirea chemării şi datoriei omului religios. Nu este o împlinire, nici un fel de *supererogatum* – ci un moment organic şi necesar al comportamentului religios. Pentru acest motiv Biserica a „filosofat" despre Dumnezeu – „a formulat dogme pe care pescarii le-au expus mai înainte în cuvinte simple" [din slujba celor Sfinţilor Trei Ierarhi]. „Dogmele părinţilor" prezintă din nou conţinutul neschimbat al „predicii apostolice" în categorii intelectuale. Experienţa adevărului nu schimbă şi nici nu creşte; este adevărat că gândirea penetrează în „înţelegerea adevărului" şi se transformă pe sine prin proces.

Am putea spune pur şi simplu: dogmele stabilite ale Bisericii exprimă revelaţia în limbajul filosofiei greceşti – sau dacă este mai preferabil: traduc Revelaţia din ebraică, limbajul profetic şi poetic în greacă. Aceasta înseamnă într-un anume sens, o „elenizare" a Revelaţiei. În realitate, a fost mai mult o „îmbisericire" [*„Verkirchlichung"*] a elenismului. Putem vorbii mai pe larg de această temă – enorm de multe lucruri se pot spune cu privire la acest lucru – şi într-adevăr, această temă a fost discutată pe larg de multe ori. A creat şi multe dispute. Este importat să se ridice numai o singură întrebare. Vechiul Legământ a trecut. Israelul nu l-a acceptat pe Hristos şi nici nu l-au mărturisit aşa că „promisiunea" a trecut la restul popoarelor. Biserica este mai presus de orice, *ecclesia ex gentibus*. Trebuie să fim încredinţaţi de acest fapt primar al istoriei creştine în smerenie în faţa voinţei lui Dumnezeu, care se împlineşte în destinul popoarelor. „Chemarea popoarelor" a însemnat că elenismul a fost binecuvântat de Dumnezeu. În aceasta nu a existat nici un fel de „accident istoric" – nu poate fi găsită nici o urmă de accident. În destinul religios al omului nu pot exista „accidente." În orice caz, faptul rămâne neschimbat că Evanghelia a fost oferită tuturor odată pentru totdeauna în limba greacă. În această limbă putem auzi Evanghelia în toată plinătatea şi întregimea ei. Aceasta nu înseamnă că nu poate şi nu trebuie să fie

tradusă – ci faptul că întotdeauna o traducem din greacă. Există nişte şanse mici sau „greşeli" sau „accidente" în această selecţie a limbajului grecesc – la fel cum proto-limbajul neschimbat al Evangheliei creştine – la fel cum era şi în cazul alegerii lui Dumnezeu a poporului ales – dintre toate popoarele antichităţii – ca şi poporul „Său" – şi aici a existat un mic accident la fel ca şi în cazul în care „mântuirea vine de la evrei" [Ioan 4: 22]. Primim Revelaţia lui Dumnezeu după cum s-a întâmplat ea. Şi este inutil să chestionăm de ce a avut loc aşa cum a avut şi nu altcumva. În alegerea „elenilor" trebuie să încunoştinţăm deciziile ascunse la voinţei lui Dumnezeu. În orice caz, prezentarea revelaţiei în limbajul elenismului istoric nu obscurizează în nici un fel Revelaţia. Mai degrabă dovedeşte opusul – că acest limbaj a avut câteva puteri şi resurse care au ajutat în expunerea şi exprimarea adevărului Revelaţiei.

Atunci când adevărul lui Dumnezeu se exprimă în cuvinte omeneşti până şi cuvintele sunt transformate. Faptul că adevărurile credinţei sunt înfăşurate în concepte şi imagini logice mărturisesc despre transformarea cuvintelor şi a gândurilor – cuvintele se sfinţesc în acest fel. Cuvintele definiţilor dogmatice nu sunt nişte „cuvinte simple," ele nu sunt nişte cuvinte „accidentale" care sunt înlocuite de alte cuvinte. Ele sunt cuvinte veşnice incapabil de a fi înlocuite. Aceasta înseamnă că anumite cuvinte – anumite concepte – sunt exteriorizate prin înseşi faptul că exprimă adevărul veşnic. Aceasta înseamnă că există o aşa-zisă *philosophia perenis* – că în gândire există ceva etern şi absolut. Aceasta nu înseamnă că există o „exteriorizare" a unui sistem filosofic specific. Pentru o formulare mai clară – filosofia creştină în sine este singurul „sistem" filosofic posibil. Mai bine spus se poate vorbii de un „ecclecticism" filosofic al dogmaticii creştine. Acest „ecclecticism" are un înţeles mai adânc decât se poate presupune. Sensul constă în faptul că anumite teme particulare ale filosofiei elene sunt primite şi prin această primire, ele se schimbă esenţial; ele se schimbă şi nu mai pot fi recunoscute. Acum, în terminologia grecească a filosofiei este exprimată o nouă

experienţă. Deşi sunt reţinute temele şi motivele gândirii greceşti, răspunsurile la probleme sunt destul de diferite; ele sunt scoase dintr-o nouă experienţă. Elenismul a privit creştinismul ca pe ceva străin şi depărtat, în timp ce Evanghelia creştină era pentru greci „nebunie" [– ἐθνεσιν δὲ μορίαν 1, 23].

Elenismul, călit în focul unei noi experienţe şi în cel al unei noi credinţe este înnoit. Gândirea elenică este transformată. De obicei noi nu percepem suficient semnificaţia întreagă a acestei transformări care a fost introdusă de creştinism în domeniul gândirii. Acest lucru este aşa parţial fiindcă rămâne prea adesea la nivelul filosofilor greci în domeniul gândirii, fără să experimentăm botezul gândirii prin foc. În parte din contră, fiindcă suntem mult prea obişnuiţi cu noua viziune despre lume, reţinând-o ca şi un „adevăr înnăscut" când de fapt acest adevăr ne-a fost oferit numai prin revelaţie. Ar fi destul să scoatem în evidenţă numai câteva exemple: ideea creaţiei lumii, nu numai în aspectul ei tranzitoriu şi efemer ci şi în principiile ei primordiale. Pentru gândirea grecească conceptul de „idei create" era imposibil şi ofensiv. În legătură cu aceasta stătea şi intuiţia creştină a istoriei ca şi o împlinire creativă unică care a avut loc odată pentru totdeauna, sensul mişcării e la un „început" actual până la un final, un sentiment al istoriei care nu permite în nici un fel să fie legat de patosul static al gândirii greceşti antice. Înţelegerea omului ca şi *persoană*, conceptul personalităţii a fost inaccesibil în întregime elenismului care considera numai *masca* ca şi *persoană*. În cele din urmă există mesajul învierii într-o carne îndumnezeită dar reală, un gând care nu putea decât să-i sperie pe grecii care trăiau cu nădejdea unei viitoare dematerializări a Duhului. Acestea sunt nişte puncte de vedere desluşite din noua experienţă a Revelaţiei. Ele sunt presupuneri şi categorii ale unei noi filosofiei creştine. Această nouă filosofie este întruchipată de dogmatica Bisericii. În experienţa credinţei lumea se descoperă diferit decât experienţa „omului natural." Revelaţia nu este numai revelaţie despre Dumnezeu ci şi despre lume. Plinătatea revelaţiei constă în imaginea Dumnezeului om, a dumnezeiescului şi a

umanului, a creatorului şi a creaturii – în această unire veşnică indivizibilă şi neamestecată. Este tocmai dogma calcedoniană a unităţii Dumnezeului-om care este adevărată, punctul decisiv al revelaţiei, a experienţei credinţei şi a viziunii creştine. Strict vorbind, o cunoaşterea clară a lui Dumnezeu este imposibilă omului, dacă acesta este dedicat unor concepţii false şi vagi despre lume şi despre sine. Nu există nimic surprinzător în acestea. Lumea este creaţia lui Dumnezeu şi prin urmare dacă cineva are o înţelegere falsă despre lume, i se atribuie lui Dumnezeu o lucrare pe care nu a făcut-o; se pune pe seama lui Dumnezeu o judecată falsă şi distorsionată asupra activităţii şi voinţei sale. În acest moment este necesară o adevărată filosofie pentru credinţă. Pe de altă parte, credinţa este dedicată unor anumite presupoziţii metafizice. Teologia dogmatică, ca şi expunerea adevărului inspirat şi revelat dumnezeieşte este domeniul gândirii, este baza filosofiei creştine, a unei filosofii sfinte, o filosofie a Duhului Sfânt.

Trebuie accentuat încă odată: dogma presupune experienţă şi numai în experienţa viziunii şi a credinţei dogma îşi atinge plinătatea şi prinde viaţă. Din nou: dogmele nu epuizează aceste experienţe, la fel cum revelaţia nu este epuizată de „cuvintele" şi „litera" scripturii. Experienţa şi cunoaşterea Bisericii sunt mai comprehensive şi mai depline decât evidenţele ei dogmatice. Biserica mărturiseşte multe lucruri care nu fac parte din afirmaţiile ei „dogmatice" ci sunt mai mult imagini şi simboluri. În alte cuvinte, teologia „dogmatică" nu poate înlocui şi nici renunţa la teologia *„kerigmatică."* În Biserică este oferită plinătatea gândirii şi înţelegerii, dar această plinătatea este desluşită şi practicată numai parţial – la fel cum în general cunoaşterea acestei lumi este întotdeauna o cunoaştere „parţială." Plinătatea v-a fi descoperită numai la *parusie.* „Acum cunoaştem în parte..." – [ἀρτι γιγνώσκω ἐκ μέρους..." 1 Corinteni 13: 12)]. Acest „incomplet" al cunoaşterii depinde de faptul dacă Biserica este încă „în pelerinaj," încă în procesul devenirii; ea mărturiseşte despre esenţa mistică a timpului în care creşterea umanităţii este împlinită în conformitate cu măsura

chipului lui Hristos. Mai departe: Biserica nu se străduieşte să exprime şi să declare totul. Biserica nu se sârguieşte să cristalizeze experienţa ei într-un sistem închis de cuvinte şi concepte. Totuşi, această „incompletitudine" a cunoştinţelor noastre aici şi acum nu slăbeşte caracterul său apodictic şi autentic. Un teolog rus a descris situaţia în următorul fel: „biserica nu conferă nici un plan fix al oraşului lui Dumnezeu membrilor ei ci le oferă cheia oraşului lui Dumnezeu. Celui care intră, fără să aibă un plan fix, ar putea să-şi piardă ocazional calea; totuşi, tot ceea ce vede el vede în realitate deplină după cum este. Totuşi, cel care studiază oraşul după un anumit plan, fără să aibă cheia oraşului lui Dumnezeu nu v-a intra niciodată în oraş." [B. M. Melioranskii, din *Scrisori despre Istoria Bisericii Creştine Antice, „Strannik"* (10 iunie), p. 931, în rusă].

III

Revelaţia este păstrată în Biserică. Este dată de Dumnezeu Bisericii şi unor indivizi separaţi, la fel cum era cum „cuvintele lui Dumnezeu" [„τά λόγια τού Θεού" – Romani 3:2] din Vechiul Testament nu erau încredinţate unor indivizi ci poporului lui Dumnezeu. Revelaţia este dată şi este accesibilă numai în Biserică; adică numai prin viaţa Bisericii, printr-o apartenenţă şi o convieţuire actuală cu organismul mistic al trupului lui Hristos. Aceasta înseamnă că o cunoaştere genuină este posibilă numai în elementul *Tradiţiei.* Tradiţia este un concept foarte important şi care este de obicei înţeles prea îngust: ca şi tradiţie orală în contrast cu Scriptura. Această înţelegere nu face decât să îngusteze şi distorsioneze înţelesul Tradiţiei. Sfânta Tradiţie ca şi „tradiţia adevărului," – *traditio veritatis,* după cum s-a exprimat sfântul Irineu – nu este numai memoria istorică, ci un apel simplu la antichitate şi la neschimbarea empirică. Tradiţia este *memoria lăuntrică şi mistică a Bisericii.* Este mai presus de orice, „unitatea Duhului," unitatea şi continuitatea experienţei duhovniceşti a vieţii şi harului. Este legătura vie cu ziua Cincizecimii, ziua în care Duhul Sfânt s-a

pogorât în lume ca şi „Duhul Adevărului." Credinţa faţă de tradiţie nu înseamnă o loialitate faţă de antichitate ci mai mult relaţia vie cu plinătatea vieţii creştine. Apelul la tradiţie nu este atât de mut un apel la experienţa *„catolică"* a Bisericii, la plinătatea cunoştinţei ei. După cum afirmă binecunoscuta formulă a sfântului Vicenţiu al Lerinului: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* – în această formulă la care apelăm de atâtea ori există o ambiguitate esenţială. *„Semper"* şi *„ubique"* nu trebuie înţeleşi literal şi empiric. *„Omnes"* nu-i include pe toţi cei care pretind să fie creştini ci numai pe adevăraţii creştini care păstrează doctrina dreaptă şi o interpretează corect. Cei care, sunt „eretici," au căzut şi fac şi pe alţii să cadă în eroare şi care sunt slabi în credinţă nu sunt incluşi în acest concept de *„toţi."* Formula Sfântului Vinceţiu se bazează pe o tautologie. Scopul tradiţiei nu poate fi stabilit pur şi simplu numai prin cercetare istorică. Acest a ar fi o cale mult prea periculoasă. Aceasta ar însemna o neglijenţă totală faţă de natura duhovnicească a Bisericii. Tradiţia este ştiută şi înţeleasă numai prin apartenenţa la Biserică, prin participare la viaţa ei comună sau *„catolică."* Termenul *„catolic"* este înţeles „adesea" greşit şi nesigur. Κατολικός καθ' όλου nu înseamnă deloc o universalitate externă a - nu este un criteriu cantitativ cât unul calitativ. *„Catolic"* nu înseamnă „universal"; κατολικός nu este identic cu οἰκουμενικός. „Biserica catolică se poate dovedii a fi o turmă foarte mică." Există probabil mai mulţi „eretici" decât „credincioşi ortodocşi" în lumea actuală şi se poate dovedii dă „ereticii" sunt „pretutindeni" – *ubique* – iar adevărata istorie este trecută în spatele istoriei, în „deşert." Acesta a fost cazul e multe ori şi se poate întoarce să fie la fel. Această imitaţie empirică şi a această situaţie nu distruge în nici un caz natura *„catolică"* a Bisericii. Biserica este catolică fiindcă este Trupul lui Hristos şi în unitatea acestui Trup are loc creşterea împreună a indivizilor care sunt membrii în Biserică; retragerea mutuală şi izolarea sunt depăşite şi este realizată adevărata „comunitate" sau „viaţa comună" – κοινωνία sau κινοβία. Aceasta are în vedere şi gândirea. În unitatea Biserici se realizează catolicitatea conştiinţei.

În aceasta constă adevărata taină a Bisericii: „ca toţi să fie una în toţi; la fel cum Tu Părinte eşti în Mine şi Eu în Tine, pentru ca şi ei să fie în Noi... ca toţi să fie una...” – ἱνα παντες ἐν ὡσιν – ἱνα ὡσιν τετελειωμενοι εἰς ἐν... – Ioan 17: 21, 23.

Această „plinătate a unirii” în chipul Treimii este tocmai *catolicitatea* Bisericii. În explicarea rugăciunii de mare preot a Domnului, mitropolitul Antonie al Kievului a comentat astfel: „această rugăciune se referă la stabilirea unei noi existenţe unite a Bisericii pe pământ. Această realitate îşi are chipul său aici pe pământ., nu există nici o unitate ci numai diviziuni, fiind chipul Treimii unde din rai unde Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt uneşte toate cele trei persoane într-o singură Fiinţă. Astfel nu sunt trei Dumnezei ci un singur Dumnezeu care trăieşte o singură viaţă. Biserica este în întregime nouă. Biserica este complet o existenţă nouă, unică, particulară de pe pământ care nu se poate definii clar de cei care trăiesc o viaţă profană. Biserica este chip al existenţei trinitariene, o imagine în care mai multe persoane devin o singură fiinţă. De ce este această existenţă a Sfintei Treimi nouă şi neaccesibilă omului antic? Pentru acest motiv: fiindcă conştiinţa naturală de sine a persoanei este inclusă în sine şi este opusă radical oricărei alte persoane.” [Arhiepiscopul Antonie Khrapovitskii, *Colecţia de lucrări,* II, 2 (Sank Petersburg, 1911) – „Idea morală a Dogmei Bisericii” (pp. 117 -118); în rusă]. În alt loc mitropolitul Antonie afirmă: „creştinul trebuie prin urmare să se elibereze pe sine, în măsura desăvârşirii duhovniceşti, de opoziţia directă a lui „Eu” şi „non-eu” – să transforme din fundaţie structura conştiinţei de sine umane” [*Ibid.,* p. 65].

O astfel de transformare a „conştiinţei de sine a omului” are loc în Biserică., în conştiinţa *„catolică”* sau *„comunală”* a Bisericii. Conştiinţa catolică nu este o conştiinţă colectivă, nu este o conştiinţă comunală catolică – nu este nici un conglomerat a unei conştiinţe de indivizi; nu este o conştiinţă impersonală în general. „Catolicitatea” este structură şi stil, „determinarea unei conştiinţe personale” care îşi depăşeşte limitele şi izolarea şi se maturizează

până ajunge la o înălţime „catolică" – „"catolicitatea" este standardul ideal sau punctul limită, „τέλος," sau conştiinţă personală care este realizată în afirmarea şi nu în abolirea personalităţii. Măsura „catolicităţii" poate fi împlinită numai prin viaţa în Hristos. Nu fiindcă noi suntem capabili să realizăm în conştiinţa noastră „o conştiinţă a generalului" sau o natură impersonală a gândirii logice, ci mai bine spus „catolicitatea" este realizată printr-o experienţă concretă de Viziunea Adevărului. Unitatea este realizată prin participarea la un singur adevăr; este realizată prin adevăr, în Hristos. Prin urmare conştiinţa se poate schimba pe sine. Cea mai clară expresia a acestei transformări ne duce la taina depăşire a timpului care are loc în Biserică. În Hristos sunt uniţi şi unificaţi toţi credincioşii din toate timpurile şi toate generaţiile – uniţi unul cu altul ca şi contemporani uniţi mistic. În aceasta constă înţelesul religios şi metafizic al „comuniunii sfinţilor" – *communio sanctorum*. Prin urmare memoria Bisericii este orientată nu în spre trecut şi spre cea se s-a săvârşit ci în spre ceea ce a fost împlinit sau „completat" – memoria Bisericii se întoarce în spre cei care au fost în trecut ca şi în spre nişte contemporani, în plinătatea Bisericii ca şi trup al lui Hristos, care îmbrăţişează toate timpurile. Tradiţia este simbolul al acestei „extinderi pretutindeni." A şti şi a percepe prin tradiţie în seamănă a ştii sau percepe din plinătatea acestei experienţe permanente. Acestea pot fi ştiute în Biserică de fiecare persoană în experienţa ei personală, în conformitate cu măsura duhovnicească a fiecăruia. A te întoarce spre tradiţie înseamnă a te întoarce spre această plinătate. „Transformarea catolică" a conştiinţei face posibil ca fiecare persoană să cunoască – nu numai pentru sine ci pentru toată lumea; face posibilă plinătatea experienţei. Această cunoaştere este liberă de orice fel de restricţie. În natura catolică a Bisericii există posibilitatea *cunoaşterii* teologice şi nu numai acelei cunoştinţe întemeiate pe *„opiniile"* teologice. Eu menţin că fiecare persoană *poate* realiza standardul catolicităţii în sine. Nu susţin că fiecare persoană *o şi realizează*. Depinde de măsura duhovnicească a fiecăruia. Orişicum, fiecare persoană este

chemată. Cei pe care o realizează îi numim Părinţi şi Învăţători ai Bisericii, căci noi auzim de la ei nu numai părerile lor personale ci şi *mărturia* Bisericii – fiindcă ei vorbesc despre plinătatea catolică. Noi suntem chemaţi să mărturisim despre aceasta şi în aceasta se împlineşte chemarea omului. Dumnezeu s-a descoperit şi continuă să se descopere omului. Noi suntem chemaţi să mărturisim ceea ce am văzut şi ceea ce vedem.

CREAŢIE

Creaţie şi Creaţionism

„Iată te-am însemnat în palmele Mele; zidurile tale sunt întotdeauna înaintea ochilor Mei...” (Isaia 49:16)

I

Lumea este creată. Aceasta înseamnă: lumea a venit în existenţă din nimic. Aceasta înseamnă că nu a existat nici o lume înainte de a izbucni şi a venii în fiinţă. A ieşit şi a prins viaţă în timp. „Timpul este măsurat de la creaţia cerurilor şi a pământului,” după cum a afirmat Sfântul Maxim Mărturisitorul.[6] Numai că lumea există în timp – în schimbare, durată, succesiune. Fără lume nu ar exista nici un fel de timp. Geneza lumii coincide cu începutul timpului.[7] Acest început, după

[6] Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Lib. De div. Omin. Schol.,* în V. 8, PG iv, 336.

[7] Această relaţie este elucidată vivid de Augustin, *De Genesi ad. Lit.* V. 5, PL xxxiv, 325: „factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturum frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora... potius ergo tempora a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo”; cf. *De Genesi c. Manich.* I, 2 PL xxiv, 174, 175; *De Civitate Dei,* XI, t, PL xii, 321; „quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret quae aliqua mutatione mutaret”; c. 322; „procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore”; *Confess.* XI, 13, PL xxxii, 815-816 et passim. Cf. P. Duhem, *Le système du monde,* II, (Paris, 1914), pp. 462.

cum explică Sfântul Vasile cel Mare, nu este încă timp, nici măcar o fracţiune de timp, la fel cum începutul unui drum nu este însăşi drumul. Începutul este simplu şi necompus.[8] Nu a existat timp şi dintr-o dată a început timpul. Creaţia răsare, *vine în* fiinţă. După cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, „însăşi subzistenţa creaţiei îşi datorează începutul schimbării,"[9] „înseşi tranziţia de la non-entitate la existenţă este o schimbare, non-existenţa fiind schimbată de puterea dumnezeiască în fiinţă."[10] Această geneză şi început primordial al schimbării şi duratei, această „tranziţie" de la neant la existenţă este inaccesibilă gândirii umane. Ea devine comprehensibilă şi imaginabilă dintr-un punct de vedere opus. Întotdeauna calculăm timpul într-o ordine inversă, mergând înapoi de la prezent, retrăgându-ne în adâncurile timpului, mergând înapoi în secvenţa temporală; şi ne gândim numai secundar în termenii unei numărători consecutive. Mergând înapoi în trecut, ne oprim la o legătură determinată, una care este calculată şi capabil de a fi calculată prin intermediul serilor, cu conştiinţa clară că trebuie să ne oprim. Înseşi noţiunea începutului timpului o reprezintă această necesitate de a ne oprii. Noţiunea începutului timpului este înseşi imposibilitatea unei regresiuni infinite în trecut. Nu este important dacă putem sau nu număra această limită a retragerii în termenii secolelor şi ai zilelor. Interdicţia rămâne în sine cu forţă deplină. Un prim întreg este postulat absolut în serile temporale, înaintea cărora nu mai există nici o altă legătură, nici un alt moment al timpului,

[8] Sfântul Vasile cel Mare în *Hexam.* H. 1, n. 6, PG xxix, c. 16.

[9] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Or. Cath. M., c.* 6, PG xiv, c. 28; cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide. Orthodoxa,* I, 3, PG xiv, c. 28; xciv, 796: „căci lucrurile ale căror fiinţă au ieşit dintr-o schimbare [ἀπὸ τροπῆς] sunt definit subiectul schimbării, indiferent dacă această schimbare este realizată prin corupere sau printr-o alterare voluntară."

[10] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De opif. Hom.* C. XVI, PG xiiv, 184; cf. *Or. Cath.* M., c. 21, PG xiv, c. 57: [„Înseşi tranziţia de la non-entitate la existenţă este o schimbare, non-existenţa fiind mutată de puterea lui Dumnezeu în fiinţă"] (după traducerea lui Srawley). Din moment ce originea omului vine „prin schimbare," el are necesar o natură schimbătoare.

fiindcă nu a existat nici o schimbare şi nici o secvenţă. Nu este timpul cel care precede lumea, ci „înălţimea eternităţii prezente din totdeauna" care transcede durata – *celsitudo semper praesentis aeternitatis,* după cum obişnuia să se exprime Augustin. Timpul a început. Dar v-a venii o vreme „când nu v-a mai exista timp" – „ὁτι χρόνος οὐκέτι ἐσται" (Apocalipsă 10: 6). Schimbarea v-a înceta. După Sfântul Ioan Damaschin, „timpul de după înviere nu v-a mai fi numărat prin zile şi nopţi; fiindcă v-a fi o singură zi fără de seară."[11] Secvenţa temporală v-a fi ruptă; a existat un *ultim* întreg în ea. Acest sfârşit şi această încetare a schimbării nu indică abolirea a ceea ce a început odată cu timpul; nu se sugerează o întoarcere sau o revenire în neant. Nu v-a mai exista timp, dar creaţia v-a fi păstrată. Lumea creată poate să existe şi dincolo de timp. Creaţia a început, dar nu v-a avea sfârşit.[12] Timpul este un fel de *segment* linie, cu un început şi un sfârşit. Prin urmare cu el nu se poate măsura eternitatea, fiindcă timpul are un început. În veşnicie nu există nici o schimbare, nici un început. Întregul temporalităţii nu coincide cu eternitatea. „Împlinirea timpurilor" [*omne tempus*] nu înseamnă necesar un temporal „întotdeauna" [*semper*], după cum a evidenţiat Augustin.[13] Infinitatea şi nesfârşirea nu implică necesar lipsa de sfârşit. Creaţia poate fi comparată cu un „mănunchi de raze" matematice, jumătăţi de linii drepte care se extind din punctul de origine la infinit. Odată scoasă din nimicnicie şi din nefiinţă, lumea îşi are în acel *fiat* creativ o temelie imutabilă, finală şi susţinere pentru existenţa ei. „Cuvântul creativ este ca un pod puternic pe care sunt puse creaturile şi ele stau pe abisul Infinitudinii

[11] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fidei orthodoxa,* II, 1, PG xcv, c. 864. Οὔδε γάρ μετά τήν ἀνάστασιν ἡμέραις καί νύξίν ὁ χρόνος ἀριθμήσεται, ἐσται δέ μία ἡμέρα ἀνέσπερος. Tot pasajul este de interes: Λέγεται πάλιν αἰών, οὔ χρόνος, οὔδέ χρόνου τι μέρος, ἡλίου φορά και δρόμώ μερουμέρών , ἠγοθν δι' ἡμερών καί νικτών σὔωιστάμερον, ἀλλά τό συμπαρκτινόμενον τοίς ἀίδίοις σινιστρμενον, ἀλλά τό συμπαρεκτεινόμενον τοίς ἀίδίοις τι χρονικόν κίνήμα, καί διάσθημα.

[12] Cf. Sfântului Grigorie de Nazinaz, *Or. 29,* PG xxxi, 89-81: καί ἠρκται, οὔ παὔτεται.

[13] Augustin, *De civitate Dei,* XII, c. Pl XLI, 363-365.

dumnezeieşti, deasupra abisului propriei lor nimicnicii," spune mitropolitul Filaret. „Cuvântul lui Dumnezeu nu trebuie să fie imaginat ca şi Cuvântul vorbit al omului, care, după ce a fost pronunţat se împrăştie şi se răspândeşte prin aer. În Dumnezeu nu există nimic care să înceteze, nimic care să se distrugă. Cuvântul Lui purcede dar nu se retrage: *Cuvântul Domnului îndură pentru totdeauna* (1 Petru 1: 25)."[14] „Dumnezeu a creat toate lucrurile pentru ca ele să-şi aibă fiinţa lor." (Înţelepciunea lui Solomon 1; 14). El nu a creat numai pentru o perioadă de timp ci pentru veşnicie: El a adus creaţia *în fiinţă* prin Cuvântul Său creativ. „Căci El a stabilizat lumea şi aceasta nu se v-a clătina" (Psalmul 93: 1).

Lumea există. Dar ea *a început* să existe. Aceasta înseamnă că: *lumea putea să nu existe.* Pentru existenţa lumii nu există nici o necesitate. Creaţia nu este suficentă prin sine şi nu este independentă. În lumea creată nu există nici o temelie, nici o bază pentru geneză şi fiinţă. Creaţia prin înseşi existenţa ei mărturiseşte şi proclamă faptul că a fost creată, proclamă că a fost făcută. Vorbind în cuvintele lui Augustin, „[Ea] strigă că a fost creată – strigă că nu s-a creat pe sine: [eu] exist fiindcă sunt creat şi eu nu am fost înainte de a veni în fiinţă căci eu nu m-aş fi putut crea prin mine însumi..." – *clamant quod facta sunt. Clamant etiam quod seipsa non feceriunt: ideo sumus, quia facta sumus; non eramus ante queam essemus, ut fieri possemus a nobis...*"[15] Prin înseşi existenţa ei, creaţia arată dincolo de limitele ei proprii. Cauza şi temelia lumii sunt afară din lume. Fiinţa lumii este posibilă numai prin voinţa supra-mundană a unui Dumnezeu atotputernic şi milostiv, „care a chemat lucrurile care nu sunt, să fie" (Romani 4: 17). În mod neaşteptat tocmai în această creaţie se înrădăcinează substanţa şi stabilitatea lumii. Acest lucru este aşa fiindcă originea creaţiei din nimic determină alteritatea, „non-substanţialitatea" lumii şi a lui Dumnezeu. Nu este suficent şi

[14] Lucrările lui Filaret, Mitropolitul Moscovei, *„Discursuri şi cuvântări,"* vol. III (Moscova, 1877), p. 436, „Cuvântare cu ocazia recuperării moaştelor Patriarhului Alexei," 1830.

[15] Augustin, *Confessiones,* XI, 4, PL xxxii, c. 812.

ar fi inexact să spunem că lucrurile sunt create şi plasate *afară din Dumnezeu. „Afară"* este poziţionat numai în creaţie şi „creaţia din nimic" [ex nihilo] este tocmai o astfel de poziţionare a lui „afară," poziţionarea unui „altul" lângă Dumnezeu. În mod sigur aceasta nu se face în sensul unei limitări a plinătăţii dumnezeieşti, ci în înţelesul că din Dumnezeu mai răsare ceva *altceva*, o natură sau o substanţă eterogenă, una diferită de El şi într-un anume sens un subiect independent şi autonom. Ceea ce nu a existat răsare şi vine în fiinţă. În creaţie ceva *absolut nou*, o realitate extra-dumnezeiască este poziţionată şi construită. Tocmai în aceasta constă marele şi incomprehensibilul miracol al creaţiei – că un „altul" prinde viaţă, că picurii eterogeni ai creaţiei există dimpreună cu „nelimitatul şi infinitul Ocean al fiinţei," după cum spune sfântul Grigorie de Nazianz despre Dumnezeu.[16] Între Dumnezeu şi creaţie există o distanţă infinită. Este vorba de o *distanţă a naturilor*. Totul este distant faţă de Dumnezeu şi este *departe* de El nu prin loc ci *prin natură* – οὐ τόπῳ, ἀλλά φύσει – după cum explică Sfântul Ioan Damaschinul. Această distanţă nu este mişcată niciodată ci este depăşită de iubirea infinită a lui Dumnezeu. După cum a spus în creaţie "nu există nimic legat de Treime, cu excepţia faptului că Treimea a creat-o" – *nihilique in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit...*[17] Chiar şi la cele mai desăvârşite înălţimi ale urcuşului duhovnicesc şi a intimităţii cu Dumnezeu prin rugăciune se poate percepe şi redescoperii *dualitatea vie a lui Dumnezeu şi a creaţiei.* "El este Dumnezeu iar sufletul nu este Dumnezeu" spune sfântul Macarie cel Mare cu privire la suflet. "El este Domnul şi sufletul slujitorul; El este Creatorul şi sufletul creaţia; El este arhitectul şi sufletul creaţia şi nu este nimic în comun între El şi natura sufletului."[18] Orice fel de transubstanţiere a naturii creaturale

[16] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or,* 38, *In Theoph.,* n. 7, PG xxxvi, c. 317.
[17] Augustin, *De genesi ad lit.,* I, imp. C. 2: non de Dei natura sed a Deo sit facta de nihile... quapropter creaturam universam neque consubstanatialem Deo, neque fas dicere, aut credere. PL xxxiv, c. 221.
[18] Sfântul Macarie al Egiptului, *Hom,* XLIX, c. 4 PG xxxiv, c. 816.

în dumnezeiesc este imposibilă la fel ca şi schimbarea lui Dumnezeu în creaţie şi se exclude orice fel de "fuziune" sau "amestecare" a naturilor. În unul şi singurul ipostas şi persoană a lui Hristos – Dumnezeul-om – în ciuda completei interpenetrării mutuale [περιχώρησις εἰς ἀλλήλας] a celor două naturi, cele două naturi rămân cu diferenţa lor neschimbată şi imutabilă: "fără ca distincţia naturilor să fie luată de o astfel de unire, ci mai bine spus de proprietatea specifică a fiecărei naturi care se păstrează." Οὐδαμοὺ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηριμένες διὰ τὴν ἑνώσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως (ὁρος-ul de la Calcedon). În loc de vaga expresie dogmatică a Părinţilor de la Calcedon „*afară din* două naturi" s-a înlocuit cu puternicul şi clarul „*în* două naturi" şi cu mărturisirea unei consubstanţialităţi duble şi bilaterale a Dumnezeului-om. Prin aceasta Părinţii au stabilit un criteriu indiscutabil şi de nezdrucinat precum şi o regulă a credinţei. Existenţa reală a naturii umane create, adică a altei naturi secundare afară din Dumnezeu şi lângă El a devenit o prerechizită indiscutabilă pentru împlinirea Întrupării fără nici o schimbare sau transmutare a naturii dumnezeieşti.

Ceea ce este creat este afară din Dumnezeu, dar este unit cu El. Părinţii secolului al patrulea mişcaţi de controversa ariană şi dorind să definească conceptul de creaţie într-o manieră precisă şi sigură au accentuat mai mult decât orice eterogenitatea creatului şi a Creatorului în contradicţie cu „consubstanţialitatea" generării. Ei au corectat această eterogenitate cu dependenţa de creaţie după voinţă şi dorinţă. Totul este creat, scria Sfântul Atanasie cel Mare, „nu este cu nimic mai puţin decât Creatorul ei în substanţă, ci *afară* din El" şi prin urmare nici el *nu* putea exista.[19] Creaţia „vine în fiinţă din afară."[20] Nu există nici o similitudine între ceea ce izbucneşte din nimic şi Creatorul care cu adevărat *este* şi care aduce creaturile afară din nimic.[21] Voinţa şi dorinţa preced creatura. Creaţia este *un act al*

[19] Sfântul Atanasie cel Mare, *C. arian, Or.* 1, n. 20 PG xxvi, c. 53.
[20] Sfântul Atanasie cel Mare, *C. arian, Or.* 2, n. 2 PG xxvi, c. 152.
[21] *Ibid., C. arian., Or.* I, n. 21, c. 56.

voinţei [ἐκ βουλήματος] şi prin urmare este distinsă de generarea dumnezeiască, care este un *act al naturii* [γεννὰ κατὰ φύσιν].[22] O interpretare similară a fost oferită de Sfântul Chiril al Alexandriei. Creaţia este din substanţă, κατὰ φύσιν. Crearea este un act şi nu este făcută din substanţa proprie a Creatorului. Prin urmare o creatură este eterogenă faţă de Creatorul ei.[23] Concluzionând interpretarea patristică, Sfântul Ioan Damaschinul oferă următoare definiţie: „naşterea înseamnă producerea substanţei din partea născătorului, o naştere similară în substanţă cu născătorul. Creaţia sau facerea, pe de altă parte este aducerea în fiinţă, din afară şi nu din susţinerea creatorului, ca un actor care este în întregime neasemănător [prin natură]. Creaţia este împlinită „prin puterea naşterii" [τῆς γνονιμότητος φισικής]. Creaţia este un act al voinţei şi al dorinţei – τελήσεως ἐργον.[24] Creaţia determină lipsa de similitudine completă a creaţiei cu Dumnezeu, alteritatea ei şi de aici independenţa şi substanţialitatea ei. Toată secţia Sfântului Ioan este o apropiere elaborată faţă de argumentele lui Origen.

Creaţia nu este un fenomen ci o „substanţă." Realitatea şi substanţialitatea naturii umane este manifestată mai întâi de orice în *libertatea creativă*. Libertatea nu este epuizată de posibilitatea alegerii, ci o presupune şi începe cu ea. Libertatea creaturală este desluşită mai întâi de orice în posibilitatea egală a celor două căi: către Dumnezeu şi departe de Dumnezeu. Această dualitate a căilor nu este o simplă posibilitate formală şi logică, dependentă de prezenţa efectivă a puterilor şi capacităţilor de a alege între mai multe căi, ci şi pentru urmarea celor două căi. Libertatea constă nu numai în

[22] *Ibid., C. Arian. Or.* 3, nfl 60ss., c. 448.

[23] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Thesaurus,* XV, PG LXXV, c. 276: τὸ γέννιμα... ἐκ τῆς οὐσιας τού γννώντος πρόεισι φυσικώς; – (τὸ κτισμα) ...ἐξωθέν ἐστιν ὡς ἀλλότριον; sss. xviii, c. 313: τὸ μέν ποιείν ἐνεργείας ἐστί, φύσεος δὲ τὸ γεννάν; φύσις δὲ και ἐνέργια οὐ ταυτόν.

[24] Sfântul Ioan Damaschinul, ‚*De fide orth.* I, 8, PG xciv, c. 812-813; cf. Sfântului Atanasie *C. Arian. Or.* 2, n. 2, PG xxvi. El îi mustră pe arieni pentru că au refuzat să recunoască expresia καρπογόνος ἐστίν αὐτή ἡ Θεία οὐσια. Aceiaşi expresie se găseşte şi în scrierile Sfântului Chiril.

posibilitatea ci şi în *necesitatea* unei alegeri autonome, rezoluţia şi determinarea alegerii. Fără această autonomie, nu se întâmplă nimic în creaţie. După cum spune Sfântul Grigorie Teologul: „Dumnezeu este cel care legiferează determinarea de sine o omului."[25] „Dumnezeu l-a onorat pe om cu libertate pentru ca să poată alege binele şi pe Cel care cu nimic mai mult sau mai puţin a plantat rădăcina binelui."[26] Creaţia trebuie să urce şi să se unească cu Dumnezeu prin propriile eforturi şi împliniri. Dacă calea spre unire cere şi presupune o mişcare de prevenire responsabilă a milei lui Dumnezeu, „legea antică a libertăţii umane," după cum s-a exprimat Sfântul Irineu, nu este determinată de această mişcare. Calea spre abolire a unirii nu este închisă creaturilor, pe calea distrugerii şi a morţii. Nu există nici un har irezistibil pe care creaturile pot şi ar putea să-l piardă. Creaturile sunt însă capabile de o „sinucidere metafizică." În vocaţia ei ultimă şi primordială, creaţia este destinată unirii cu Dumnezeu, de unire şi participare în viaţa Sa. Aceasta însă nu este o necesitate obligatorie a naturii create. Bineînţeles că afară de Dumnezeu nu există nici o viaţă pentru creaţie. După cum s-a exprimat Augustin destul de apt, *fiinţa şi viaţa nu coincid* în creaţie.[27] Prin urmare este posibilă *existenţa în moarte*. Bineînţeles, creaţia se poate realiza şi stabilii pe sine deplin numai depăşindu-şi izolarea de sine, numai în Dumnezeu. Chiar şi fără să realizeze propria vocaţie chiar şi opunându-se ei, astfel pierzându-se şi destrămându-se pe sine, creaţia nu încetează de a mai exista. Posibilitatea sinuciderii metafizice îi este deschisă. Dar nu îi este dată puterea anihilării de sine. Creaţia este indestructibilă – şi nu numai creaţia care este înrădăcinată în Dumnezeu ca şi sursă a adevăratei fiinţe şi a vieţii veşnice, creaţia care s-a ridicat pe sine împotriva lui Dumnezeu. „Căci chipul veacului acestei lumi este trecător" (1 Corinteni 7, 31) şi se v-a duce. Lumea însă nu v-a trece. Lumea a fost creată pentru „ca să poată avea fiinţă."Calităţile şi

[25] Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Or. 45 în Duminica. Paştilor,* n. 28, PG xxxvi, 661.
[26] *Ibid.,* n. 8, col. 632.
[27] Augustin, *De genesi adlit.,* 1, 5, PL xxxiv, c. 250.

proprietăţile ei sunt schimbătoare şi mutabile şi ele se modifică; dar „elementele" sunt imutabile. Mai presus de orice este nemişcat microcosmosul omului şi nemişcate sunt *ipostasurile* oamenilor. Ele sunt pecetluite şi scoase din nimic prin voinţa creativă a lui Dumnezeu. Întradevăr, calea spre rebeliune şi spre apostazie este calea distrugerii şi a pierderii. Aceasta conduce nu în spre nefiinţă ci în spre moarte. Moartea nu este un sfârşit al existenţei, ci o *separaţie* – o separaţie a sufletului de trup, separaţia creaţiei de Dumnezeu. De fapt, răul „nu este o entitate."[28] Răul nu are „substanţă" – după Sfântul Ioan Damaschin este ἀνούσιον.[29] Răul are un caracter negativ şi privativ. Răul este absenţa adevăratei fiinţe. După Sfântul Grigorie de Nyssa „în nefiinţa lui îşi are răul fiinţa proprie" – ἐν τὼ μὴ εἰναι τὸ εἰναι ἐχει.[30] Rădăcina şi caracterul răului este eroarea şi deziluzia. Răul, în incisiva frază a unui teolog german este o „minciună mito-poetică" [„eine dichtende Lüge" – F. Staudenmeier]. Răul este un fel de ficţiune, dar o ficţiune încărcată de o putere şi o energie enigmatică. Răul este activ în lume şi această actualitate este reală. Răul introduce în lume noi calităţi, adăugând ceva la realitatea creată de Dumnezeu, ceva care nu este dorit şi voit de creatorul dar totuşi tolerat. Această inovaţie, într-un anume sens „nefiinţa" este o apariţie enigmatică reală şi puternică. „Nu Dumnezeu este cel care a creat moartea" (Înţelepciunea lui Solomon 1; 13) şi totuşi toată creaţia s-a făcut victimă lipsei de sens şi este robită de decădere (Romani 8, 20-21). Prin păcat moartea s-a răspândit la toţi oamenii (Romani 5; 12) şi păcatul fiind în sine o inovaţie fictivă în lume, produsul voinţei create şi a maşinaţiilor înşelătoare umane, a creat moartea şi a stabilit o nouă lege a existenţei pentru creaţie, un fel de anti-lege. Într-un anume sens, răul nu poate fi eradicat. Totuşi, fiindcă pierzarea finală *în durerile veşnice* provocate de rău în „învierea către judecată" nu înseamnă anihilarea totală şi nici măcar supresiunea fiinţelor rele, este

[28] Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Or.* XL *în Predică la. Botez,* PG xxxvi, 424.
[29] Sfântul Ioan Damaschin, *C. Manih.* N. 14, PG xciv, c. 1597.
[30] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione.,* PG xlvi, 93 B.

imposibil să atribuim răului o astfel de putere anticreativă care ar depăşii puterea creativă a lui Dumnezeu. Prin devastarea fiinţei, răul nu distruge fiinţa. O astfel de realitate devastată, distorsionată, falsă şi înşelătoare este primită tainic în veşnicie deci în focurile şi durerile neoprite. Veşnicia chinurilor care vor venii asupra fiilor pierzării arată cu o urgenţă specială realitatea creaţiei ca şi o realitate extra-dumnezeiască şi secundă. Este provocată de o rebeliune liberă dar persistentă, de o afirmare în sine a răului. Astfel, la fel ca şi în devenire, cât şi în disoluţie – în sfinţenie, la fel ca şi în pierzare – în ascultare, la fel ca şi în neascultare – creaţia manifestă şi mărturiseşte propria realitate ca şi un obiect liber al hotărârilor lui Dumnezeu.

Idea creaţiei este străină conştiinţei „naturale." Gândirea elenă clasică nu ştia de ea. Filosofia modernă a uitat-o. Dată de Biblie ea este desluşită şi manifestată în experienţa vie Bisericii. În idea creaţiei sunt juxtapuse motivul realităţii tranzitorii şi imutabile a lumii ca şi un subiect activ (mai precis ca şi o totalitate de subiecţi interactivi) şi motivul insuficenţei sale totale, precum şi dependenţa totală de un al Principiu mai înalt. Prin urmare orice presupunere cu privire la începutul lumii, necesitatea existenţei şi admiterea eliminării ei sunt excluse. Creaţia nu este nici o *fiinţă* existentă prin sine şi nici o *devenire* tranzitorie; nu este nici o *„substanţă"* veşnică şi nici o *„aparenţă"* iluzorie. În creaţie se descoperă o mare taină. *Lumea putea să nu fi existat deloc.* Ceea ce putea să nu fi existat, pentru care nu există cauze şi baze inevitabile, totuşi *există.* Pentru gândirea „naturală" aceasta reprezintă o rătăcire, o „nebunie." De aici reiese idea de a atenua şi evita idea creaţiei, prin excluderea şi suspensia tuturor conjuncturilor şi a speculaţiilor evazive.

II

Dumnezeu creează în libertate desăvârşită. Această propoziţie este formulată cu o precizie remarcabilă de „Doctorul Subtilităţilor" evului mediu, Duns Scotus: *procedit autem rerum creatio a Deo, non*

aliqua necessitate, vel essentiae, vel scientiae, vel vokuntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum. „Creaţia lucrurilor este efectuată de Dumnezeu nu din necesitate, din esenţă, cunoaştere sau voinţă, ci din pură libertate care nu este mişcată – şi cu atât mai puţin constrânsă – de nimic exterior care ar putea fi luat drept o cauză."[31] Chiar şi aşa, în definirea libertăţii lui Dumnezeu din creaţie nu este destul să omitem cruda concepţie a obligaţiei, a necesităţii externe. Este evident că nu putem vorbii de nici un fel de obligaţie externă din moment ce înseşi spaţiu de „afară" este poziţional în creaţie. În creaţie, Dumnezeu este determinat numai de Sine Însuşi. Nu este uşor să demonstrăm absenţa oricărei „necesităţi" externe în această determinare de sine, în revelaţia lui Dumnezeu *ad extra.* Aici gândirea este blocată de ispite. Întrebarea ar putea fi formulată astfel: poate fi atributul de Susţinător şi Creator considerat ca aparţinând proprietăţilor esenţiale şi formative ale Fiinţei lui Dumnezeu? Gândul l-a neschimbabilitatea dumnezeiască ar putea să ne prevină de a da un răspuns negativ. Tocmai aşa a gândit şi Origen în vremea sa. „Este necuviincios şi absurd să spunem că natura lui Dumnezeu nu s-a mişcat niciodată sau să presupunem că a existat o vreme când Bunătatea nu a făcut bine iar Omnipotenţa nu şi-a exercitat puterea.[32] Din extra-temporalitatea desăvârşită şi din neschimbabilitatea Fiinţei lui Dumnezeu, Origen, în cuvintele lui Bolotov, ajunge la concluzia „că toate proprietăţile şi predicatele aparţin întotdeauna lui Dumnezeu *într-un sens strict – in actu, in statu quo."*[33] Aici, „întotdeauna" pentru Origen are înţelesul de „veşnicie extra-temporală" şi nu numai de „întregul temporalităţii." „La fel

[31] ... Waddigi, IV, Paris, 1891. Tot discursul lui Duns Scotus este remarcabil pentru marea sa claritate şi profunzime. Duns Scoti question disputate de rerum principio, quaestio IV, articulus I, nr. 3 şi 4, -- *Opera omnia,* editio nova juata editionem.

[32] Origen, *De princ.* III, 5, 3 PG 327.

[33] V. V. Bolotov, *Doctrina lui Origen depsre Sfânta Treime,* Sank Petersburg, 1897, p. 203.

cum nimeni nu poate fi tată fără să aibă un fiu sau cum nu poate exista un stăpân fără proprietate sau cel puţin un sclav," se gândeşte Origen, „la fel şi noi nu L-am putea numii pe Dumnezeu Atotputernic – Pantocrator dacă nu ar exista creaturi asupra cărora să-şi exercite puterea. Căci dacă cineva ar susţine că în anumite veacuri sau perioade de timp – indiferent cum le-ar numii – timpuri în care creaţia de acum nu a existat încă, atunci s-ar putea fără nici o îndoială dovedii că în acele secvenţe temporale Dumnezeu nu a fost Atotputernic şi că El a devenit Pantocrator numai după aceia, că El a devenit Atotputernic ulterior acestor veacuri sau perioade de timp şi numai după ce a început să aibă creaturi asupra căror Îşi putea exercita puterea. Astfel, aparent Dumnezeu ar fi experimentat un fel de progres, căci fără îndoială era mai bine pentru El să fie Atotputernic decât să nu fie. Acum nu este nimic mai absurd decât faptul că Dumnezeu mai întâi nu trebuia să posede ceva care Îi era propriu Lui şi apoi dintr-o dată a început să aibă ca şi atribut această atotputernicie? Dacă nu a existat nici o vreme când Dumnezeu nu a fost atotputernic, înseamnă că au existat dintotdeauna lucruri în virtutea cărora El era Atotputernic. Înseamnă că au existat din totdeauna lucruri sub conducerea Lui, asupra cărora El este Conducătorul lor.[34] În viziunea imutabilităţii dumnezeieşti desăvârşite, „ar fi fost necesar ca creaturile lui Dumnezeu să fie fost create de la început şi că nu a fost nici un timp când ele nu au existat." Aceasta deoarece ar fi imposibil să credem că, în timp, Dumnezeu „ar fi trecut de la neacţiune la acţiune. De aici, este necesar să recunoaştem că cu Dumnezeu toate lucrurile sunt fără început şi co-eterne."[35]

Nu este simplu şi nu este nici uşor să scăpăm de tentaculele dialectice ale lui Origen. În chiar această problematică se poate detecta o dificultate incontestabilă. „Atunci când gândesc că Dumnezeu a fost Domn din veşnicie, dacă creaţia nu a existat din

[34] Origen, *De princ.* I, 2, 10 PG 138-9.
[35] *Ibid., Nota ex Methodio Ol. Apud Phat. Bibl. Cod.,* 325, sub. Linia, nr. (40).

totdeauna," exclamă Augustin, „îmi este frică să fac afirmaţii gratuite." *Cum cogito cuius rei dominus semper fuit, si semper cratura non fuit, affirmare aliquid pertimesco...*"[36] Origen a complicat problema prin incapacitatea sa completă de a vedea timpul ca şi pe o schimbare. Dimpreună cu veşnicia nemişcată şi pururea fiitoare a Fiinţei lui Dumnezeu, el şi-a imaginat un flux de veacuri nesfârşite care trebuiau umplute. Mai departe, orice secvenţă a predicatelor dumnezeieşti îi apăreau sub forma unei schimbări reale temporale şi prin urmare excluzând schimbarea, el a înclinat să nege orice fel de secvenţă temporală sau interdependenţa între acele predicate luate ca şi un întreg. El a afirmat mai mult decât simpla „co-eternitate" a lumii şi a lui Dumnezeu. El a afirmat necesitatea desluşirii dumnezeieşti *ad extra,* necesitatea revelaţiei şi a revărsării bunătăţii dumnezeieşti pe un „altcineva" din veşnicie, *necesitatea* realizării veşnice a plinătăţii şi a tuturor potenţialităţilor puterilor lui Dumnezeu. În alte cuvinte pentru a ne pune în acord cu noţiunea de neschimbabilitatea dumnezeiască, Origen a trebuit să admită necesitatea unei „non-eu" fără de început şi împreună existent din veşnicie ca şi o prerechizită şi ca şi un corelativ al vieţii şi al completitudinii lui Dumnezeu. În aceasta se poate vedea dificultatea ultimă a problematicii. *A fost posibil ca lumea să nu fi existat deloc* – lucru posibil în înţelesul deplin al cuvântului numai având în vedere că *Dumnezeu putea foarte bine să nu creeze.* Dacă, pe de cealaltă parte, Dumnezeu creează din necesitate, de dragul completitudinii Fiinţei Sale, atunci lumea trebuia să existe; atunci nu este posibil ca lumea să nu fi existat. Chiar dacă respingem noţiunea origenistă a infinitudinii timpului trecut real şi recunoaştem începutul timpului, problema rămâne: nu aparţine oare necesitatea absolută a Fiinţei lui Dumnezeu *cel puţin gândirii lumii*?

Am putea presupune că lumea reală a venit în fiinţă în timp şi „că a existat un timp în care lumea nu a existat," că a existat o vreme în care nu a existat o schimbare temporală. Dar nu este oare

[36] Augustin, *De Civitate Dei,* XII, 15 Pl XLI, c. 36.

adevărat că chipul lumii rămâne veşnic şi etern în voinţa şi ştiinţa lui Dumnezeu, participând ineluctabil şi imutabil în plinătatea cunoaşterii de sine Dumnezeieşti şi în determinarea de sine dumnezeiască? În acest moment, Sfântul Metodiu al Olimpului se ridică împotriva lui Origen accentuând că atoate-perfecţiunea lui Dumnezeu nu poate depinde de nimic cu excepţia lui Dumnezeu, cu excepţia naturii Sale proprii.[37] Întradevăr, Dumnezeu creează numai din bunătatea Sa proprie şi în această bunătate Dumnezeiască constă baza revelaţiei Sale pentru „altul," singura bază pentru „celălalt" ca şi primitor şi obiect al acestei bunătăţi. Nu trebuie să credem noi că această revelaţie este veşnică? Şi dacă da – din moment ce Dumnezeu trăieşte în veşnicie şi în completitudinea neschimbării Lui – nu înseamnă aceasta că în analiză ultimă „chipul lumii" a fost prezent în legătură cu Dumnezeu neschimbat din veşnicie şi mai mult decât atât a fost prezent în completitudinea necesară chiar şi în toate predicatele Sale particulare? ... Aceasta nu înseamnă oare că există o „necesitate a cunoaşterii şi a voinţei"? Aceasta nu înseamnă oare faptul că Dumnezeu în contemplaţia de Sine veşnică contemplă în mod necesar chiar şi *ceea ce El nu este*, ceea ce nu este El ci ceva altceva decât El? Nu este oare Dumnezeu legat de cunoştinţa de Sine prin chipul „non-Eului" Său cel puţin la nivel de posibilitate? În cunoştinţa de Sine El nu este obligat să se gândească şi să se contemple pe Sine ca şi un principiu creativ şi ca şi sursă a lumii, a lumii ca şi un obiect şi ca şi participant după bunul Său plac? Pe de altă parte, peste toată lumea stă implementată o pecete dumnezeiască, o pecete a permanenţei, o reflecţie a măririi Lui Dumnezeu. Iconomia dumnezeiască a lumii, providenţa neschimbată şi neschimbabilă a lui Dumnezeu, converge – cel puţin în opinia noastră – o stabilitate desăvârşită şi o armonie înţeleaptă – şi deasemenea un fel de necesitate. Această opinie stânjeneşte înţelegerea şi capacităţile noastre de a pretinde că lumea ar fi putut să nu existe. Se pare că noi nu putem concepe lumea ca neexistând

[37] Sfântul Metodie, *De creatis,* apud, *Pho. Bibl.* Col. 253, PG ciii, c. 1141.

fără să introducem un fel de *arbitrariate* şi *accidentalitate* în existenţa şi geneza lumii, ambele fiind derogative şi contradictorii Înţelepciunii lui Dumnezeu. Nu este oare evident că trebuia să existe un anumit tip de cauză suficentă în lume, *cur sit potius non sit*? Această cauză constă din voinţa veşnică şi neschimbată a lui Dumnezeu. Constă din porunca lui Dumnezeu. Nu se deduce de aici că din moment ce lumea este imposibil să existe fără Dumnezeu atunci şi Dumnezeu ar fi imposibil să existe fără lume? Astfel dificultatea este numai catalogată şi evitată, dar nu este rezolvată, dacă ne limităm pe noi înşine la începuturile cronologice ale existenţei actuale ale lumii, din moment ce în orice caz, *posibilitatea* lumii, idea lumii, planul lui Dumnezeu şi voinţa de realizare a acestui plan rămân încă veşnice şi prin urmare împreună veşnice cu Dumnezeu.

Trebuie spus că o astfel de admitere înseamnă introducerea lumii în viaţa intra-trinitară a Dumnezeirii ca şi un principiu co-determinant. Trebuie să respingem cu putere şi cu tărie o astfel de noţiune. Idea lumii, planul şi voinţa lui Dumnezeu cu privire la lume sunt *veşnice*, dar într-un anume fel nu sunt *co-eterne* şi nu sunt nici *îmbinate veşnic* în El, deoarece ele sunt „separate şi distincte" de „esenţă" prin *voinţa* Sa. Am putea spune că idea dumnezeiască a lumii este veşnică *printr-un alt fel* de veşnicie decât cel al esenţei dumnezeieşti. Deşi paradoxal, această distincţie a tipurilor şi modurilor de veşnicie este necesară pentru expresia incontestabilei distincţii între *esenţa* (natură) lui Dumnezeu şi *voinţa* lui Dumnezeu. Această distincţie nu v-a introduce nici un fel de separaţie sau spărtură în fiinţa lui Dumnezeu, ci prin analogie exprimă distincţia între *voinţă* şi *natură*, distincţia fundamentală evidenţiată atât de explicit de Părinţii Bisericii din secolul al patrulea. Idea lumii îşi are baza *nu atât în esenţa*, cât în *voinţa* lui Dumnezeu. Mai întâi Dumnezeu a trebuit să „gândească" idea creaţiei.[38] El „gândeşte"

[38] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 45, n. 5, PG xxxvi, c. 629 ἐννοεῖ; *Carm.* 4, *theol.* IV, *De mundo,* c. 67-68, PG xxxv II, 421.

într-o libertate deplină şi numai în virtutea acestei „gândiri" libere şi a bunăvoinţei sale că El „devine" Creator din veşnicie. Bineînţeles că El putea să nu creeze. Orice altă „reţinere" de la creare nu v-a altera sau împovăra natura lui Dumnezeu, nu v-a însemna diminuare, la fel cum înseşi creaţia lumii nu îmbogăţeşte fiinţa lui Dumnezeu. Astfel, pe calea coincidenţei opuşilor ne putem apropia de înţelegerea libertăţii creative a lui Dumnezeu. Într-un anume sens, lui Dumnezeu i-ar fi indiferent dacă lumea există sau nu – tocmai în aceasta constă suficentă de Sine a lui Dumnezeu, autarhia dumnezeiască. Absenţa lumii ar însemna un fel de sustragere a ceea ce este finit din ceea ce este infinit, ceva care nu ar afecta plinătatea lui Dumnezeu. Concomitent, creaţia lumii ar însemna adăugarea a ceea ce este finit la ceea ce este infinit, care nu afectează în nici un fel plenitudinea lui Dumnezeu. Puterea şi libertatea lui Dumnezeu trebuie definite nu numai ca şi putere de a crea şi produce ci şi ca o libertate absolută *de a nu crea.*

Toate aceste cuvinte şi presupuneri sunt insuficente şi inexacte. Toate au caracterul negaţilor şi al interdicţiilor şi nu cel al definiţilor pozitive şi directe, dar ele sunt necesare pentru mărturisirea acelei experienţe a credinţei în care se descoperă taina libertăţii umane. Cu o inexactitate, am putea spune că Dumnezeu poate permite şi tolera absenţa a ceva care este fără din El. Printr-o astfel de presupunere nu se diminuează deloc oceanul iubirii lui Dumnezeu, ci din contră este scos în evidenţă. Dumnezeu creează din cauza supraabundenţei iubirii şi a milelor Sale şi în aceasta se manifestă plăcerea şi libertatea Sa. În acest sens, am putea spune că lumea este un fel de surplus. Mai mult decât atât, este un surplus care nu îmbogăţeşte deloc plinătatea lui Dumnezeu; nu este nimic „supererogatoriu" şi supra-adăugat, ceva care putea să nu existe şi care există numai prin libertatea suverană şi desăvârşită, prin bunătatea deplină şi iubirea lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că lumea este creată şi este „lucrarea" voinţei lui Dumnezeu, θελήσεως ἔργον. Nici o revelaţie externă nu aparţine „necesităţii" naturii lui Dumnezeu, structurii vieţii intra-dumnezeieşti. Revelaţia creativă nu

este ceva impus de deasupra de Dumnezeu prin bunătatea Sa. Este executată în libertate deplină, din veşnicie. Prin urmare nu poate fi spus că Dumnezeu *a început să creeze* sau „a devenit" Creator, deşi a fi Creator" nu aparţine acelor definiţii ale naturii dumnezeieşti care include Treimea de Ipostase. În nemişcarea veşnică a fiinţei lui Dumnezeu nu există nici un fel de origine, nici devenire şi nici un fel de secvenţă. Totuşi, există o unire armonică desăvârşită în sine care este cognoscibilă şi exprimabilă parţial la nivelul numelor Dumnezeieşti. În acest sens, Sfântul Atanasie cel Mare obişnuia să spună că „pentru a crea Dumnezeu este *secundar* şi pentru a naşte Dumnezeu este *primul,"* că „ceea ce este a naturii [esenţei]" este antecedent pentru ceea ce este din „voinţă."[39] Trebuie să admitem distincţii în înseşi co-eternitatea şi nemişcarea Fiinţei lui Dumnezeu. În întreaga şi simpla viaţă dumnezeiască există o ordine [τάξις] absolut logică şi raţională a Ipostaselor care este ireversibilă şi neschimbabilă pentru simplul motiv că există un „prim principiu" sau o „sursă" a dumnezeirii. Există şi enumerarea *Primei, celei de a Doua şi a Treia* Persoană.[40] Prin urmare devine posibil să spunem că structura trinitară este antecedentă voinţei şi gândirii lui Dumnezeu, deoarece voinţa lui Dumnezeu, adică a Sfintei Treimi este şi ea antecedentă „energiilor" şi faptelor dumnezeieşti. Mai mult decât atât, Treimea este revelarea lăuntrică, internă a naturii dumnezeieşti. Proprietăţile lui Dumnezeu sunt revelaţii de acelaşi fel, dar în desluşirea lor particulară Dumnezeu este liber. Voinţa neschimbată a lui Dumnezeu postulează liber idea creaţiei şi înseşi creaţiei. Ar fi o greşeală ispititoare să privim gândirea lumii de Dumnezeu ca şi o „creaţie ideală," fiindcă idea lumii şi a lumii ideilor este adunată în întregime *în Dumnezeu*, ἐν τὼ Θεὼ şi în Dumnezeu nu este şi nu

[39] Sfântul Atanasie cel Mare, *C. Arian. Or. 2, n. 2,* PG xxvi, c. 152 – δεύτερόν ἐστι τὸ δημιουργεῖν τοὺ γεννὰ τὸν Θεόν, – πολλὼ πρότερον, – τὸ ὑπερκείμενον τῆς βουλήσεως.

[40] Cf. V. V. Bolotov, „Despre Problema lui Filioque III: Semnificaţia secvenţei Ipostasurilor Sfintei Treimi în conformitate cu viziunea Părinţilor Orientali," *Lecturi creştine* ([Khristianskoe Chtenie], în rusă), 1913, Sept., 1046-1059.

poate fi nimic din ceea ce este creat. Această noţiune ambiguă a unei „creaţii ideale" defineşte cu mare claritate distincţia completă între necesitatea Fiinţei trinitariene şi libertatea planului lui Dumnezeu – buna Sa plăcere cu privire la creaţie. Mai rămâne o distincţie absolută şi de neînlocuit, negaţia a ceea ce duce la portretizarea întregii economii create ca fiind făcută din *fapte esenţiale* şi din condiţii care desluşesc natura lui Dumnezeu prin *necesitate*. Aceasta ar conduce la ridicarea lumii, cel puţin „lumea inteligibilă" [κόσμος νοητός] la o înălţime care nu i se cuvine. Am putea spune cu un curaj orgolios că în idea dumnezeiască a creaţiei există un fel de contingenţă şi că dacă lumea este veşnică, *nu este vorba de o veşnicie a esenţei* ci de o *eternitate liberă.* Am putea clarifica libertatea planului lui Dumnezeu – bunul Său plac – pentru noi înşine prin ipoteze că această idee nu a fost postulată deloc. Evident este vorba de un *casus irrealis* dar nu există nici o contradicţie inerentă. Evident, odată ce Dumnezeu a „gândit" şi a postulat o astfel de idee, al a avut suficentă motive pentru a face astfel. Credem că Augustin a avut dreptate atunci când a interzis orice căutare a „cauzei voinţei lui Dumnezeu."[41] Această voinţă nu este legată şi nu este predestinată de nimic. Din veşnicie mintea lui Dumnezeu a rapsodiat, spune Sfântul Grigorie Teologul, „contemplând lumina propriei Sale frumuseţi, egală şi întru tot egală cu splendoarea desăvârşită a Dumnezeirii întreit luminate. Mintea creatoare de lume în vastele ei gânduri contemplează la modelele lumii pe care le-a făcut, deasupra cosmosului care a fost produs mai apoi, dar care pentru Dumnezeu chiar şi atunci erau prezente. Toate stau în faţa ochilor Lui atât ceea ce are să fie cât şi ceea ce este acum ... Pentru Dumnezeu, totul curge într-una, *totul este susţinut de braţele marii dumnezeiri.*"[42]

„Mult râvnita lumină" a frumuseţii lui Dumnezeu nu ar putea fi produsă de modelele lumii" şi astfel că „le creează mintea

[41] Augustin, *De div, quaest.* qu. 28 PL XlVi, c. 18. nihil autem majus est voluntatis Dei; non ergo ejus causa quaerrenda est.

[42] Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Carm. Theol.* IV – *De mundo,* v. 67-68, PG xxxvii, 421: κόσμοι τύπους...

din supraabundenţa iubirii." Ea nu aparţine splendorii Treimii; ele sunt postulate de voinţa şi de buna sa plăcere. Aceste „modele ale lumii" sunt un surplus şi sunt un dar sau un „bonus" supraadăugat de Cel Care este iubire întru tot binecuvântată. În această bună plăcere a lui Dumnezeu de a crea lumea se manifestă libertatea infinită a lui Dumnezeu.

Astfel Sfântul Atanasie spune, „Tatăl creează totul prin Cuvântul în Duhul,"[43] creaţia fiind o faptă comună şi indivizibilă al Prea Sfintei Treimi. Dumnezeu creează prin *gândire* şi gândul devine faptă – κτίζει δὲ ἐννοών, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργου, spune Sfântul Ioan Damaschinul.[44] „El a contemplat totul, de dinainte de a şi primii fiinţa Sa, din veşnicie contemplând în mintea Sa. Astfel fiecare lucru îşi primeşte fiinţa la un timp determinat în conformitate cu gândul său veşnic şi decisiv, care este concomitent predestinaţie, chip şi model" – κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα.[45] Aceste modele şi prototipuri ale lucrurilor se vor constitui în ceea ce se cheamă *„sfatul pre-temporal şi neschimbat"* al lui Dumnezeu în care totul este oferit într-un caracter distinctiv [ἐχαρακτειρίζετο] înainte de a-şi primii propria fiinţă, tot ceea ce este pre-orânduit de Dumnezeu în avans iar apoi adus în existenţă – ἡ βουλὴ αὐτοῦ ἡ προαιώως καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα.[46] Acest "sfat" al lui Dumnezeu este veşnic şi neschimbător, pretemporal şi fără început – [ἀναρχος] din moment ce tot ce este dumnezeiesc este şi rămâne nemişcat. Acesta este *chipul lui Dumnezeu*, a doua formă a chipului, chipul întors spre creaţie.[47] Sfântul Ioan Damaschin se referă la Pseudo-Dionisie.

[43] Sfântul Atanasie, *Ad Seraphion, Ep.* III, n. 5 PG xxvi, c. 632.
[44] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* I, 2, PG xciv, c. 865; Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Or.* 45 în *S. Pascha,* n. 5, PG xxxiv, c. 629.
[45] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide ortho.* I, 9, PG xciv, c. 837.
[46] Sfântul Ioan Damaschinul, *De imagin., I, 10,* PG xciv, c. 1240-1241.
[47] *Ibid.,* c. 1340: „Al doilea aspect al chipului este gândul l-a Dumnezeu cu privire la subiectul a ceea ce v-a crea El, adică, sfatul Său cel din veşnicie, care rămâne întotdeauna egal cu sine; căci Dumnezeirea rămâne neschimbată şi sfatul Său este din veşnicie şi fără de nici un început." [δεύτερος τρόπος εἰκόνος, ἡ ἐν τὼ ὑπ'

Aceste modele creative, spune Areopagitul „sunt fundamente creative pre-existente dimpreună cu Dumnezeu şi compuse împreună din puteri care transformă fiinţele în nişte entităţi, puteri pe care teologia le numeşte „predestinaţii," decizii dumnezeieşti care sunt determinative şi creative pentru toate lucrurile după măsura în care Cel care este deasupra tuturor şi care la prehotărât şi a creat tot ceea ce există." – Παραδείγματα δέ φάμεν εἶναι τους ἐν Θεώ τών ὀντων οὐσιοποιούς καί ἑωιαίως προύφεστώτας λόγους, οὺς ἡ θελήματα, τών ὀντον ἀφοριστικά καί ποιητικά, καθ' οὺς ὁ Ὑπερούσιος τά ὀωντα πάντα καί προώρισε καί παρήγαγεν.[48] După Sfântul Maxim Mărturisitorul aceste tipuri şi idei sunt gândurile *veşnice* şi *desăvârşite* ale Dumnezeului celui veşnic, -- νοήσεις αὐτοτελείς ἀιδιοι τοῦ ἀιδίου Θεοῦ.[49] Acest sfat veşnic este planul lui Dumnezeu şi decizia cu privire la lume. El trebuie distins riguros de lume. Idea dumnezeiască a creaţiei nu este înseşi creaţie; nu este încă substanţa creaţiei; nu este purtătoarea procesului cosmic şi „tranziţia" de la „plan" [ἐννόημα] la „faptă" [ἔργον] şi nu este un proces în idea lui Dumnezeu, ci apariţia, formarea şi realizarea unui altfel de substrat, a unei multiplicităţi de subiecţi creaţi. Idea dumnezeiască rămâne neschimbată şi neschimbătoare, nefiind implicată în procesul de formare. Ea rămâne întotdeauna afară din lumea creată, transcendând-o. Lumea este creată în conformitate cu idea, în conformitate cu un model – lumea este realizarea acestui model –

αὐτού ἐὐτού ἐπομένών ἐννοια, τούτέστιν ἡ προαιώωιος αὐτού βούλησις, ἡ ἀεί ὡσαὐτως ἔχουσα].

[48] Dionisie Areopagitul, *De divin. Nomin.* V, n. 8, PG III, c. 824, cf. C. VII, n. 2, c. 868-869.

[49] Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scholia in liberus de divine nominitus în cap. V, -- PG iv, c. 31; cfr. N. 7… Cf. n. 7, c. 324 A: "În cauza tuturor lucrurilor, totul este preconstituit [προύρέστηκεν], la fel ca şi într-o idee sau într-un prototip"; n. 8, c. 329 A-B: ὁτι ποίησιν αὐτοτελή ἀίδιον τού ἀιδίου Θεού τήν ιδέαν, ἠτοι τό παράδιεγμα φησί. În contrast cu Platon, care a separat ideile lui Dumnezeu de Dumnezeu, Dionisie vorbeşte de "chipuri" şi "logoi" în Dumnezeu. Cf. A, Brilliantov, *Influenţa teologiei estice asupra teologie vestice în lucrările lui Eurigena* (Sank Petersburg, 1898), pp. 157 ff, 192 ff.

dar acest model nu este subiectul devenirii. Modelul este o normă şi un ţel stabilit *în Dumnezeu*. Distincţia şi distanţa nu sunt abolite niciodată şi prin urmare veşnicia modelului, care este fixă şi nu este implicată deloc în schimbarea temporală este compatibilă cu schimbarea temporală, cu intrarea întru fiinţă a purtătorilor decretelor externe. „Lucrurile de dinaintea începutului sunt ca şi neexistente," spune Augustin, *utique non erant*. El se şi justifică pe sine: ele amândouă au fost şi nu au fost originate; ele au fost în ştiinţa Lui Dumnezeu: dar nu erau în natura lor primară" – *erant în Dei scientia, non reant în sua natura*.[50] În conformitate Sfântul Maxim, spune că fiinţele create *„sunt chipuri şi imagini ale ideilor dumnezeieşti*,"[51] la care ele sunt „participante."[52] În creaţie, Creatorul realizează, „face substanţial" şi „desluşeşte" cunoştinţa Sa, preexistentă veşnic în Sine.[53] În creaţie este proiectat din nimic o nouă realitate care

[50] Augustin, *De genesi ad., L, t.,* I, V, c. 18, PL xxxiv, c. 334; Cf. De Trin., I, Ix, c. 6 vel. s. n. 9 PLXLII, c. 965; alia notitia rei in ipsa se, alia in ipsa aeterna veritate; cf. *ibid.,* 1, VIII, c. 4, vel s. N. 7, c. 951-952. A se vedea *De div. Qu. 83, qu.* 46, n. 2, PL XL, c. 30: idea igitur latine possumus vel formas vel specie dicere... *Sunt* namque ideae principales possumus vel quaedam, vel rationem rerus stabiles atque principales formae quaedam, vel rationem rerum stabiles atque incomutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per aeterne ac semper eaodem mondo sese habentes, quia divina mente continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum cas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire postet, et omne quod oritur et interit.

[51] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Lib de div. nom. schol.,* vii, 3, PG, vi, 352; τὰ γὰρ ὀντα ... εἰκόνες εἰσὶ καὶ ὁμοιώματα τ�ων δείων ἰδεών... ὠν εἰκόνες τὰ τῆς κτίσεως ἀποτελέσματα.

[52] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Lib. de div. nom schol.,* V, 5, PG iv, 317; ὠν μετέχουσιν.

[53] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *De charit.,* c. Iv, c. 4 PG xc, c. 1148: τήν ἐξ ἀἰδίου ἐν αὐτὼ ὁ Δημιουργὸς τὼν ὀντων προϋπάρχουσαν γνώσιν, ὀτε ἐΒουλήτή, οὕσιωσε καὶ προεβάλετο. Trebuie să luăm în consideraţie aspectele diferite ale chipului după cum este el descris de Sfântul Ioan Damaschinul, *De imag.* II, 19, PG xic, 1340-1341: primul aspect al imaginii este natural, φισικός – Fiul. A doua imagine este sfatul pre-etern – ἐν τὼ Θεὼ. Al treilea aspect este omul, care este un chip prin imitaţie: – ὁ κατὰ μίμησιν ὕπὸ θεοῦ γενόμενος – din moment ce ceea ce este creat nu poate avea aceiaşi natură cu ceea ce nu este creat. În acest pasaj Sfântul

devine purtătoarea ideii dumnezeieşti şi trebuie să realizeze această idee în propria devenire. În acest context tendinţa panteistă a ideologiei platonice şi a teoriei stoice a „raţiunilor seminale" [σπερματικοὶ λόγοι]. Este depăşită în întregime şi evitată. Pentru platonism identificarea „esenţei" fiecărui lucru cu idea dumnezeiască este caracteristică, înzestrarea substanţelor cu proprietăţi şi predicate absolute şi veşnice (fără de nici un început) la fel ca şi introducerea „ideii" în lucrurile naturale. Din contră, *nucleul creat al* lucrurilor trebuie să fie distins riguros de idea de dumnezeire despre lucruri. Numai în acest mod este eliberat până şi cel mai crunt realism logic de o aromă panteistă; realitatea întregului ar fi totuşi o realitate creată. Dimpreună cu aceasta, pan-logismul este depăşit şi el: gândul la un lucru şi gândul planului dumnezeiesc cu privire la un lucru nu sunt „esenţa" şi nucleul lucrului, deşi esenţa este caracterizată de λόγος [λογικός]. Modelul dumnezeiesc al lucrurilor nu este „substanţa" sau „ipostasul" lor; nu este vehiculul calităţilor şi condiţiilor lor. Mai bine spus, ar putea fi numit *adevărul*

Ioan Damaschinul percepe asemănarea omului cu Dumnezeu în faptul că sufletul fiecărui om constă din trei părţi; cf, *Fragm.,* PG xcv, 574. Prin indicarea diferenţei naturilor în Dumnezeu şi în om, natura lui Dumnezeu a ideilor veşnice şi a Sfatului celui veşnic al Său este accentuată. Noţiunea de chip îşi primeşte definiţia finală numai pe parcursul perioadei iconoclaste, în special în scrierile Sfântului Teodor Studitul. El leagă posibilitatea de a avea icoanele cu creaţia omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Faptul că omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu arată că facerea icoanelor este într-o oarecare măsură o ocupaţie dumnezeiască." (Sfântul Teodor Studitul, *Antirrh.* III, c. 2, 5, PG xciv.) Sfântul Teodor urmează aici ideile din Areopagitica. În acest caz ar fi destul să menţionăm faptul că Sfântul Teodor subestimează legătura indisolubilă între „chip" şi „proto-imagine," dar face o distincţie pătrunzătoare între esenţă şi natură. Cf. *Antirrh.* III, c. 3, col. 424: „Nici una nu este separată de cealaltă cu excepţia distincţiei esenţelor" [τῆς οὔσιας διάφορον]. Cf. K. Schwartzlose, *Der Bilderstreit* (Gotha, 1890), pp. 174 ff.; Rev. N. Grossou, *Sfântul Teodor Studitul, vremurile, viaţa şi lucrările sale* (Kiev, 1908), rusă, pp. 198 ff.; P. Dobroklonski, *Sfântul Teodor Studitul,* vol. I, (Odessa, 1901 [1914]), în rusă.

unui lucru, entelehia lui *transcendentă.* Adevărul unui lucru şi a substanţei unui lucru nu sunt identice.[54]

III

Acceptarea creaţiei absolute şi non-suficenţei de sine a lumii duce la distingerea a două feluri de predicate şi acţiuni în Dumnezeu. Întradevăr, în acest moment ajungem la limita înţelegerii noastre, toate cuvintele devin mute şi inexacte, primind un înţeles indicativ apofatic, de interdicţie şi nu unul catafatic. Totuşi, exemplul Sfinţilor Părinţi încurajează o mărturisire speculativă a credinţei. După cum a spus mitropolitul Filaret odată, „în nici un caz nu trebuie să considerăm smerenia, chiar şi pe cea ascunsă într-o taină, ca fiind străină şi dincolo de noi, ci în smerenie trebuie să ne edificăm minţile în spre contemplaţia lucrurilor dumnezeieşti."[55] Doar că în speculaţiile noastre nu trebuie să limitele revelaţiei pozitive şi trebuie să ne limităm la interpretarea experienţei credinţei şi a rânduielilor care ţin de credinţă, subînţelegându-se că nu trebuie să facem nimic altceva decât să discernem şi să clarificăm acele presupoziţii inerente prin care mărturisirea dogmelor ca şi adevăruri inteligibile devin posibile. Trebuie spus că toată structura doctrinei credinţei încurajează aceste distincţii. În esenţiale sunt deja oferite în distincţia primară şi antică între „teologie" şi „iconomie." Încă de la începutul istoriei creştine, Părinţii şi cărturarii Bisericii s-au străduit să distingă clar între acele definiţii şi numele care se refereau la Dumnezeu pe plan

[54] O invesigaţie penetrantă şi deplină a problemei ideilor a fost oferită de un teolog romano catolic notoriu, F. A. Staudemaier, *Die Philosophie des Christentums,* Bd. I (singura publicată). „Die Lehre von der Idee" (Gieszen, 1840) şi deasemenea monumentala sa lucrare *Die Christlische Dogmatik,* Bd., III, Freiburg im Breisgau 1848 (retipărită recent, 1967).

[55] *Discursurile şi cuvântările unui membru al Sfântului Sinod, Filaret, Mitropolitul Moscovei,* partea a II-a, Moscova, 1844, p. 87: „Cuvântare cu ocazia recuperării moaştelor patriarhului Alexei." (în rusă).

„teologic," şi cele care se referau pe plan „iconomic." În spatele acestora stă distincţia între „natură" şi „voinţă." Legate de aceasta este distincţia în Dumnezeu între „esenţă" [οὐσία] şi "ceea ce înconjoară esenţa," "ceea ce este legat de natură." O distincţie dar nu o separaţie.

„Ceea ce spunem despre Dumnezeu afirmativ ne arată," după cum explică Sfântul Ioan Damaschinul, *„nu natura Sa, ci numai ceea ce este descoperit naturii Sale,"* οὐ τήν φύσιν, ἀλλά τά περί τήν φύσικιν,[56] „ceva care acompaniază natura Sa" [τί τών παρεπομένον τή φύσει].[57] „Ceea ce El este prin esenţă şi natură, este neştiut şi neînţeles."[58] Sfântul Ioan exprimă aici presupunerea primară şi constantă a tuturor teologiilor estice: esenţa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută; numai puterile şi operaţiile lui Dumnezeu sunt accesibile cunoaşterii.[59] După cum stau lucrurile, există anumite distincţii între ele. Această distincţie este legată de relaţia lui Dumnezeu cu lumea. Dumnezeu este cognoscibil şi poate fi atins numai în măsura în care El se întoarce spre lume, numai prin iconomia şi dispensa Lui. Lumina dumnezeiască este împrejmuită de o „lumină neapropriată" şi este ştiută numai la nivelul „teologiei apofatice" cu excluderea definiţilor şi termenilor neadecvaţi. În literatură perioadei de la Nicea, această distincţie a avut de multe ori un caracter ambiguu şi confuz. Motivele cosmologice au fost adeseori folosite în definiţiile relaţiilor intra-Trinitare. Cel de al Doilea Ipostas a fost adeseori definit din perspectiva manifestării lui Dumnezeu sau a revelaţiei către lume, ca şi Dumnezeu revelaţiei, ca şi Cuvântul creativ. Prin urmare inaccesibilitatea şi incognoscibilitatea au fost atribuite primar Ipostasului Tatălui ca fiind de nerevelat şi inefabil. Dumnezeu se descoperă pe Sine

[56] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fidei orth.,* i, 4, PG xciv, 800.
[57] *Ibid.,* I, 9, c. 836.
[58] *Ibid.,* I, 4, c. 797.
[59] Pentru o detaliere a acestei probleme a se vedea I. V. Popov, *Personalitatea şi învăţătura fericitului Augustin,* vol. 1, partea 2 (Sergheiev Posad, 1916 şi *Lichonost' i Uchenie Blazhennago Augustina*), pp. 330-370 ff (în rusă).

numai în Logos, în „Cuvântul vorbit" [λόγος προφορικος], ca şi „idee şi ca putere activă" emisă pentru a construi creaţia.[60] În legătură cu aceasta stă şi tendinţa de subordoniţianism din interpretările teologice anti-niceene ale dogmei Trinitare. Numai părinţii secolului al nouălea au obţinut în teologia lor trinitară baza pentru o formulare adecvată a relaţiei lui Dumnezeu cu lumea: „operaţia" [ἐνεργειαι] întreagă şi neîmpărţită a lui Dumnezeu în Treimea consubstanţială este descoperită în acţiunile şi faptele lui Dumnezeu. Esenţa [οὐσια] Treimii nedivizate rămâne dincolo de capacitatea cunoaşterii şi de înţelegerea lucrărilor Sale, din câte explică Sfântul Vasile cel Mare, descoperind *puterea şi înţelepciunea* lui Dumnezeu, *dar nu înseşi esenţa Lui.*[61] „Afirmăm," scria el lui Amfilohie din Iconium, „că Îl cunoaştem pe Dumnezeu nostru prin energiile Lui, dar nu îndrăznim să credem că este posibil să de

[60] În ciuda cuvintelor lui Atenagora, *Legat.* c. 10, PG vi, c. 908: ἐν ἰδέα καὶ ἐνεργεία. Cf. Popov, pp. 339-341; Bolotov, pp. 41 ff,; A. Puech, *Les apologistes grecs du II siècle de notre ère* (Paris, 1912). Despre Origen a se vedea Bolotov, pp. 191 ff. Din aspectul formal, distincţia între "esenţă" şi "energii" merge înapoi la Filon şi Plotin. Totuşi, din punctul lor de vedere Dumnezeu îşi primeşte propriul Său caracter, chiar şi pentru Sine, numai prin descoperirea de Sine voluntară şi necesară în lumea ideilor. Această sferă cosmologică din Dumnezeu este numită "Minte" sau "Cuvânt." Pentru multă vreme conceptele cosmologice ale lui Filon şi Plotin au tăgăduit formularea speculativă a tainei Treimii. De fapt, conceptele cosmologice ale lui Filon şi Plotin. De fapt, conceptele cosmologice nu au nici o legătură cu taina lui Dumnezeu şi a Treimii. Dacă conceptele cosmologice trebuie abandonate, atunci apare o altă problemă, cea a relaţiei din concepţia "sfatului veşnic al lui Dumnezeu." Despre Filon a se vedea M. D. Muretov, *Filosofia lui Filon al Alexandriei şi legătura ei cu Doctrina Sfântului IoanTeologul despre Logos,* Vol. I, (Moscova, 1885); N. N. Golubokovski, *Predica sfântului Apostol Pavel despre Bunele vestiri în originea şi esneţa lor ,* vol. II (Sank Petersburg, 1910), pp. 23-425; V. Ivanitzski, *Filon din Alexandria* (Keiv, 1911); P. J. Lebreton, *Originea dogmeiTreimii* (Paris, 1924), p. 166-239, 570-581, 590-598; cf. Excursului A, "Despre energii," pp. 503-506, Cf. deasemenea F. Dögler, "Sparaghis," *Studien zur geschichte und Kultur des Alterrthums,* Bd. V, Hf. 3-4 (1911) pp. 65-69.

[61] Sfântul Vasile cel Mare, *C. Eun.,* I, II, 32, PG xxix; cf. Sfântul Atanasie, *De decret., n. II, PG xxv, c. 441:* „Dumnezeu este în toţi prin puterea şi bunătatea Sa şi este afară din toţi în virtutea naturii Sale proprii" [κατὰ τήν ἰδιαν φύσιν].

apropiem de înseşi esenţa Lui. Fiindcă deşi energiile Lui se pogoară la noi, esenţa Lui ne rămâne neaccesibilă. Aceste energii sunt multiforme, totuşi esenţa este simplă.[62] Esenţa lui Dumnezeu este imposibil să fie cuprinsă de oameni şi este cunoscută numai de Fiul Unul născut şi de Duhul Sfânt.[63] În cuvintele Sfântului Grigorie Teologul, esenţa lui Dumnezeu este „Sânta Sfintelor," ascunsă până şi serafimilor şi mărită de cele Trei Sfinţenii care se unesc într-o „domnie" şi o „Dumnezeire."mintea creată este capabilă cu destul de multe imperfecţiuni să „schiţeze" o mică diagramă a adevărului" în oceanul infinit al entităţii dumnezeieşti, bazaţi nu pe ceea ce este Dumnezeu, ci pe *ceea ce este în jurul* Lui [ἐκ τὼν περὶ αὐτόν].[64] „Esenţa dumnezeiască, inaccesibilă total şi comparabilă cu nimic," spune Sfântul Grigorie de Nyssa, „poate fi cunoscută numai prin energiile Lui."[65] Toate cuvintele noastre cu privire la Dumnezeu nu denotă esenţa Sa ci energiile Sale.[66] Esenţa dumnezeiască este inaccesibilă,

---

62 Sfântul Vasile cel Mare, *Ad. Amfilohium.,* PG, xxxii, 869, A-B.

63 Sfântul Vasile cel Mare, *C. Eun.,* I, I, n. 14, PG xxix, 544-545; cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. 38, în Theoph.,* n. 7, PG xxxvi, 317.

64 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 38, *in Theoph.,* n. 7, PG xxxvi, 317.

65 Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cant, cant.* h, xi, PG xiix, 1013 B; *În Phalm.* II, 14, PG xiix, 585; Cf.V. Nesmelov, *Sistemul dogmatic aş Sfântului Grigorie de Nyssa* (Kazan, 1887)*,* pp. 123 ff.; Popov, pp. 344-349.

66 Sfântul Grigorie al Nyssei, *Quod non sint tres dii,* PG xiv, 121B: „trebuie să ne dăm seama că esenţa lui Dumnezeu nu are nici un nume şi este inexprimabilă. Putem afirma că orice nume, indiferent că a venit să fie cunoscut prin natura umană sau fie că a fost înmânat nouă prin Scripturi, este o interpretare a ceva care este înţeles din natura lui Dumnezeu, dar nu conţine în sine înţelesul naturii Sale... Din contră, indiferent ce nume oferim esenţei lui Dumnezeu, acest predicat arată ceva care are *legătură* cu esenţa" [*τί τών περὶ αὐτήν*]. Cf. *C. Eunomie.* II, PG xiv, c. 524-5; *De beatitude., Or.* 6, PG xiiv, 1268: „entitatea lui Dumnezeu în sine, în substanţa ei este deasupra oricărei gândiri care ar putea-o înţelege, fiind inaccesibilă conjuncturilor ingenioase şi nici măcar nu se apropie de ei. Fiind astfel prin natură, El care este mai presus de orice natură şi care este nevăzut şi indescriptibil, poate fi văzut şi cunoscut în alte aspecte. Dar nici o cunoaştere nu v-a fi o cunoaştere a esenţei"; *In ecclesiasten,* h, vii, PG xiiv, 732: „marii oameni vorbesc despre lucrările [ἐργα] lui Dumnezeu,nu despre Dumnezeu. *Sfântul Ioan Gură de Aur, Incompreh. Dei natura,* h. III, 3, PG xiviii, 722: în viziunea lui Isaia (vi,

inefabilă, incomprehensibilă. Multiplele şi relativele nume care se referă la Dumnezeu nu îi numesc natura sau esenţa ci *atributele lui Dumnezeu,* ele nu sunt abstracţii sau formule conceptuale. Ele sunt *energii, puteri şi acţiuni.* Ele sunt reale, esenţiale, manifestaţii dătătoare de viaţă dumnezeiască – chipuri reale ale imaginii lui Dumnezeu faţă de creaţie, legate de imaginea creaţiei în sfatul şi cunoştinţa veşnică a lui Dumnezeu. Acestea sunt „cele care pot fi cunoscute despre Dumnezeu" – τό γνώστόν τού Θεού – (Romani 1; 19). Acesta este domeniul privat şi nedivizat dar totuşi „cu multe nume" a fiinţei lui Dumnezeu, „activitatea şi iradierea dumnezeiască," – ἡ Θεία ἐλλελαμψις καί ἐνέργια, după cum spune sfântul Ioan Damaschinul urmând *Areopagitica.*[67] În conformitate cu cuvântul Apostolic: „cele nevăzute ale Lui se înţeleg de la facerea lumii prin făpturi adică *veşnica Lui putere şi dumnezeire"* (Romani 1; 19) [ἡ τε ἀίδιος αύτού δύναμις καί Θειότης]. Aceasta este revelaţia şi descoperirea lui Dumnezeu: „Dumnezeu a arătat lor aceasta" (Romani 1; 19), [ἐφανέρωμεν]. Episcopul Silvester explică destul de bine aceste cuvinte apostolice: "lucrurile nevăzute ale lui Dumnezeu, fiind de fapt actuale, existente şi pur imaginare devin vizibile nu într-un fel iluzoriu, ci veritabil; nu ca şi simple fantome, ci în puterea lor veşnică; nu numai în gândurile oamenilor ci, în realitatea dumnezeirii Lui."[68] Ele sunt vizibile fiindcă sunt manifestate şi descoperite. Fiindcă Dumnezeu este prezent pretutindeni, nu fantasmagoric, nu în lipsă, ci prezent pretutindeni – „Care pretutindeni eşti şi toate le plineşti, Vistierul bunătăţilor şi Dătătorule de viaţă." Această ubicuitate providenţială, diferită de

---

1-2), cetele îngerilor contempălă nu "esenţa inaccesibilă" ci "condescenţa" lui Dumnezeu – "dogma necuprinderii lui Dumnezeu în natura Sa şi posibilitatea de al cunoaşte rpun legăturile Lui către lume," aspecte care sunt prezentata deplin şi cu penetraţie în cartea episcopului Silvestru, *Eseuri despre teologiadogmatică ortodoxă,* vol. I, (Kiev, 1892-1893), pp. 245 ff.; vol. II (Kiev, 1892-1893), pp. 4 ff. Conform capitolului despre teologia negativă din cartea părintelui Bulgakov, *Lumina neînserată* (Moscova, 1917), pp. 103 ff.

[67] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.,* I, 14, PG xic, 860.

[68] Episcopul Silvester, II, 6.

prezenţa „particulară" şi harismatică a lui Dumnezeu (care *nu este pretutindeni*) este o *„formă de existenţă" pentru Dumnezeu*, distinctă de „forma existenţei în conformitate cu natura Sa."[69] Mai departe, această formă este existenţial reală şi subzistentă – este prezenţa ei actuală, nu numai o simplă *operativa omnipresentia, sicut agens adest ei in quod agit.* Dacă „nu înţelegem particular" (în fraza Sfântului Ioan Gură de Aur[70]) această omniprezenţă tainică şi această formă a fiinţei lui Dumnezeu *ad extra,* devine discutabil dacă Dumnezeu este „pretutindeni, tot şi întreg," „totul în toate" după cum s-a exprimat Sfântul Ioan Damaschinul – ὁλον ὁλικώς πανταχού ὁν, – ὁλον ἐν πάσι.[71] Faptele dătătoare de viaţă a lui Dumnezeu în lume sunt *însuşi Dumnezeu* – o afirmaţie care împiedică separaţia dar nu aboleşte distincţia.[72] În doctrina Părinţilor Capadocieni cu potrivire la „esenţă" şi „energii" descoperim o formă elaborată şi sistematică a tainicului autor al *areopagiticei* care avea să determine toată dezvoltarea subsecventă a teologiei Bizantine. Dionisie se bazează pe o distincţie strictă între acele „nume dumnezeieşti" care se referă la relaţia lui Dumnezeu *ad extra.*[73] Ambele serii de nume vorbesc despre realitatea dumnezeiască imutabilă. Viaţa intra-dumnezeiască este ascunsă înţelegerii noastre şi este cunoscută numai prin negaţii şi interdicţii,[74] iar în fraza sfântului Grigorie Teologul „cineva care vazându-L pe Dumnezeu a înţeles ceea ce a văzut, acela nu L-a văzut."[75] Totuşi, Dumnezeu se descoperă pe Sine şi acţionează şi este prezent în creaţie prin puterile şi ideile Lui – „în providenţă şi în har care apar din Dumnezeul incomunicabil, care se revarsă într-

69 Cf. *Ibid.*, II, 131.

70 Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Hebr.* h-2, n. 1.

71 Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.,* I, 13, PG xciv, 852.

72 Distincţia patristică între esenţa şi energiile lui Dumnezeu a rămas din totdeauna străină teologiei occidentale. În teologia estică este baza distincţiei între teologia apofatică şi cea catafatică. Augustin o respinge decisiv. A se vedea Popov, pp. 353 ff.; Cf. Brilliantov, pp. 221 ff.

73 Dionisie Areopagitul, *De div. nom., II, 5,* PG iii, 641.

74 Cf. de exemplu, *De coel. Hier.,* II, 3, c. 141.

75 Epistola I, *Ad caium*, c. 1065.

un val inundător şi în care participă toate lucrurile existente,"[76] „într-o procesiune producătoare de esenţă," [οὐσιοποιὸν πρόνοιαν], care sunt distincte dar nu separate de entitatea dumnezeiască „care depăşeşte entitatea," chiar de la Dumnezeu, după cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul în scolia sa.[77] Baza acestor „procesiuni," procesiuni ale lui Dumnezeu în providenţa Sa care purcede din Sine – [ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται] – este bunătatea şi iubirea Sa.[78] Aceste energii nu se amestecă cu lucrurile create şi nu sunt ele în sine acele lucruri, ci sunt principii primare şi dătătoare de viaţă; ele sunt prototipurile, predeterminaţiile, motivele, λὸγοι şi decizii dumnezeieşti care le respectă, cărora ele sunt participante şi care se cuvine să fie „comunicanţi." Ele nu sunt numai „principiu," ci şi „cauză," dar deasemenea şi o „provocare" precum şi ţelul semnalizator care este dincolo şi mai presus de orice limitaţii. Ar fi dificil să exprimăm mai cu forţă ambele distincţii şi indivizibilitatea esenţei lui Dumnezeu şi energiile necreate decât sunt ele exprimate în *areopagitica* – τὸ ταυτὸν καὶ τὸ ἑτερον. Energiile lui Dumnezeu sunt acel aspect care stă cu faţa spre creaţie. Nu sunt un aspect imaginat de noi; sunt numai cele pe care le vedem şi cum le vedem, dar sunt privirea vie şi reală a lui Dumnezeu prin care El doreşte, vivifică şi păstrează toate lucrurile – privirea Atoateţiitorului şi al Iubirii Supraabundente.

Doctrina energiilor lui Dumnezeu îşi primeşte formularea finală în teologia bizantină în secolul al paisprezecelea şi mai presus de orice în Sfântul Grigorie Palama. El se bazează pe distincţia între Har şi Esenţă, „radierea îndumnezeitoare şi dumnezeiască." Harul nu este esenţă, ci energia lui Dumnezeu – ἡ Θεία καὶ Θεοποιὸς ἐλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐννέργεια ἐστιἱ Θεού. Noţiunea de energie Dumnezeiască şi-a primit formularea explicită în seria

[76] *De div, nom.,* ix, 6, c. 956.
[77] Dionisie Areopagitul, *De div. nom.,* I, 4, PG iii, 589; Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scol. În V, I; PG iv, 309: πρόδον δὲ τὴν Θείν Θείαν ἐνέργειαν λέγει, ἠτις πάσαν οὐσιαν παρήγατε care este contrastat aici cu ἄϋτὸς ὁ Θεὸς.
[78] *De div. nom.,* xi, 6, c. 956.

sinoadelor ţinute în secolul al paisprezecelea în Constantinopol. Există o distincţie reală, dar nici o separaţie între *esenţa* sau *entitatea* lui Dumnezeu şi energiile Lui. Această distincţie se manifestă mai presus de orice în faptul că entitatea este absolut incomunicabilă şi inaccesibilă creaturilor. Creaturile au acces şi comunică numai cu energiile dumnezeieşti. Cu această participare ele intră într-o comuniune genuină, unită şi desăvârşită cu Dumnezeu; ele se „îndumnezeiesc."[79] Fiindcă aceasta este „energia şi puterea naturală şi indivizibilă a lui Dumnezeu," – φυσικὴ καὶ ἀχώριστος ἐωέργια καὶ δύναμις τοὺ Θεοὺ,[80] „ea este energia comună şi dumnezeiască precum şi puterea Dumnezeului Tri-ipostatic."[81] Această „procesiune" [προὶέναι] exprimă o „distincţie inefabilă," care nu strică în nici un chip unitatea „care depăşeşte orice esenţă."[82] Puterea activă a lui Dumnezeu nu este înseşi „substanţa" lui

[79] *Ibid.,* cap. 75, PG cl, 1173: Sfântul Grigorie începe cu o distincţie întreită în Dumnezeu; cea a *esenţei*, cea a *energiei* şi cea a Treimii ipostasurilor. Uniunea cu Dumnezeu, κατ' οὐσίαν este imposibilă, deaorece în conformitate cu opinia generală a teologilor, în entitate sau în Esenţa sa, Dumnezeu este *„imparticipabil"* [ἀμεθέκτον]. Unirea după ipostas [καθ' ὑπόστασιν] este unică Cuvântului Întrupat: cap. 78, 1176: creaturile care au progresat sunt unite cu Dumnezeu prin energiile Lui; ele se împărtăşesc nu de esenţă ci de *energiile* Lui [κατ' ἐνέργιαν]: cap. 92, 1168: prin participarea la harul oferit de Dumnezeu ele sunt unite cu însuşi Dumnezeu (cap. 93). Iradierea lui Dumnezeu şi a energiilor dătătoare de Dumnezeu, participă la ceea ce se îndumnezeieşte, adică harul lui Dumnezeu [χάρις].

[80] Episcopul Porfirie, 783.

[81] Sfântul Grigorie Palama, *Theoph.,* PG cl, 941.

[82] *Ibid.,* 940: εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως, οὐ διασπάται ταὐτης. *Cf. Triodului,* p. 170 şi Porfirie, 784: „celor care mărturisesc un Dumnezeu Atotputernic, având Trei Ipostasuri, în Care nu numai esenţa şi ipostasurile sunt create, ci chiar înseşi energia şi celor care spun că energia dumnezeiască purcede din esenţa lui Dumnezeu şi purcede nedivizat şi care prin procesiune desemnează diferenţa lui negrăită şi care prin procesiunea neîmpărţită arată supra-unitatea ... veşnică să le fie pomenirea." *Cf. Ibid.,* p. 169, Porfirie, 782 – ἑνοσις θείας καὶ ἑνεργείας ἀσύγχυτον... καὶ διαφορὰ ἀδιάστατη. A se vedea Sfântul Marcu Ascetul Eugen. *Ephes. Cap. Syllog.,* apud W. Gasz, *Die Mystik des N Cabasilas* (Greiswald, 1849), App. II, c. 15, p. 221: ἑπομένην... ἀεὶ καὶ σύνδρομον.

Dumnezeu şi nu este nici un „accident" [συμΒεβηκός] fiindcă este nemişcată şi veşnică cu Dumnezeu, existând înaintea creaţiei şi descoperind voinţa creativă a lui Dumnezeu. În Dumnezeu nu există numai esenţă, deşi nu este un accident – puterea şi voinţa lui Dumnezeu, autoritatea şi providenţa producătoare de esenţă reală şi existenţială.[83] Sfântul Grigorie Palama accentuează că orice refuz de a face o distincţie reală între „esenţă" şi „energie" şterge şi conturbă limita dintre generare şi creaţie – atât prima cât şi a doua apărând atunci ca şi acte ale esenţei. După cum a explicat Sfântul Marcu al Efesului, „fiinţa şi energia, coincid total şi deplin în necesitate echivalentă. Distincţia dintre voinţă şi esenţă [θέλησις] este abolită; Atunci înseamnă că Dumnezeu purcede şi nu creează şi prin urmare nu-şi exercizează voinţa Sa. Atunci diferenţa între preştiinţă şi facerea actuală devine infinită şi creaţia se pare că este creată coetern."[84] Esenţa este *existenţa de sine* inerentă a omului şi energia sunt relaţiile lui cu alţii [πρός ἕτερον]. Dumnezeu *este* viaţă şi *are* viaţă; *este* Înţelepciune şi *are* înţelepciune şi aşa mai departe. Primele serii de expresii se referă la esenţa necomunicabilă, a doua la inseparabilitatea energiilor distincte ale uneia şi aceleiaşi esenţe, care

---

[83] Sfântul Grigorie Palama, *Cap.* 127, PG cl, 1209: οὐτε γάρ μή μόνον οὐκ ἀπογινόμενον, ἀλλ' οὐδ' εὐξησιον ἡ μείωσιν ἠντιναούν ἐπιδεχόμενον, ἡ ἐποιούν, οὐκ ἐσθ' ὁπώς ἀν σύναριτμοίτα τοίς συμωεωικόσιν... ἀλλ' ἐστι καί ἐπιδή παντάπασις ἀμετάβλητόν ἐστιν, ἀλλ' οὐδέ οὐσια καί γάρ οὐ τών καθ' ἑαυτόν ἐστιν , ἀλλ' οὐδε οὐσια καί γάρ οὐ τών καθ' ἑαυτό ὑφεστικότων ἐστίν; ... ἐχει ἀρα ὁ Θεός καί ὁ οὐσια, καί ὁ μή οὐσια κάκ είμή συμβεβηκός καλείτο, τήν δέ Θεατικήν δύναμίν τε καί ἐνέργειαν τού πάντα πρίν γενέσεώς εἰδότος καί τήν αὐτούξοθσιαν καί τήν πρόνοιαν; cf. p. 937, 956.

[84] Sfântul Grigorie Palama, cap. 96, PG cl, 1181: εἰ ... μηδέν διαφέρει τής Θείας οὐσίας ἡ Θεία ἐνέργεια, καί τό ποιείν, ὁ τής ἐνεργείας ἐστί, κατ' τά ποιήματα κατ' οὐδέν διοίσει τού γννήματος καί τού προβλήματος; Cf. cap. 97, 98, 100, 102; Cap. 103, 1192: οὐδε τώ Θέλιν δημιουγεί Θεός, ἀλλά τό πεφυκέναι μόνον< ψ. 135, 1216: εἰ τώ βούλεσΘαι ποιεί ὁ θεός, ἀλλ' οὐχ' ἁπλώς τώ πεφυκέναι, ἄλλο ἀρα τό βούλεστΘαι, καί ἑτερον τό πεφυκένε. Sfântul Marcu al Efesulu, apud Gasz., s. 217: ἑτι εἰ ταύτόν οὐσία καί ἐνεργείν τόν Θεόν ἀνάγκη' συναίδιος ἀρα τώ είωαι ἐνεργείν τόν Θεόν ἀνάγκη' συναίδιος ἀρα τώ Θεώ ἡ κτίσις ἐξ ἀίδίου ἐνεργούντα κατά τούς ἑλληνας.

se pogoară peste creaţie.[85] Nici una dintre aceste energii nu este ipostatică şi nici măcar un ipostas în sine iar multiplicitatea lor incalculabilă nu introduce nici un fel de compoziţie în Fiinţa Dumnezeiască.[86] Totalitatea "energiilor" lui Dumnezeu constituie voinţa Sa pretemporală, planul Său – bunăvoinţa Sa – cu privire la "celălalt," sfatul Său veşnic. Acesta este însuşi Dumnezeu, nu esenţa Sa, ci *voinţa Sa*.[87] Distincţia între "esenţă" şi "energii" – sau ar putea fi spus, între "natură" şi "har" [φύσις ἰ χάρις] corespunde tainicei distincţii în Dumnezeu dintre "necesitate" şi "libertate," înţeleasă într-un sens propriu. În esenţa Lui tainică Dumnezeu este "necesitat" – şi nu o necesitate a constrângerii ci un fel de necesitate a naturii, care este în cuvintele Sfântului Atanasie cel Mare, "deasupra şi antecedentă liberului arbitru."[88] Cu o atitudine permisivă am putea spune: Dumnezeu nu poate fi decât o Treime de persoane. Triada Ipostaselor nu poate fi decât deasupra voinţei Dumnezeieşti, adică "o necesitate" sau o "lege" a naturi lui Dumnezeu. "Necesitatea" internă este exprimată în noţiunea de "consubstanţialitate" la fel ca şi în cea de indivizibilitate desăvârşită a celor Trei Persoane având în vedere că Ele coexistă şi se interpenetrează una pe alta. După judecata Sfântului Maxim

[85] Sfântul Grigorie Palama, *Cap.*, 125, PG cl, 1209; Sfântul Marcu al Efesului, apud Gasz., c. 14, s. 220; c. 9, 219: c. 22, 225; εί πολυποίκιλος μέν ή τού Θεού σοφία λέγται τε έστι ή αύτού ούσια καί έτερον ή σοφία; c. 10, 209.

[86] Sfântul Grigorie Palama, *Theoph.,* PG cl, 929, 936; 941; Sfântul Marcu al Efesului, apud Gasz., c. 21, s. 223.

[87] Teologia bizantină cu privire la puterile şi energiile lui Dumnezeu aşteaptă încă o analiză monografică, aceasta cu mult mai mult din moment ce partea mare a lucrărilor Sfântului Grigorie Palama sunt încă în MSS. Pentru caracteristicile şi mişcările generale a vremurilor, a se vedea cartea Episcopului Porfirie, *Prima călătorie în schiturile şi mănăstirile athonite,* p. II, pp. 358 ff.; Arhimandritul Modest, *Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului* (Kiev, 1860), pp. 58-70, 113-130; Episcopul Alexei, *Misticii bisericii bizantine ai secolului al XIV* (Kazan, 1906) şi în greacă G. H. Papamichael, *Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului* (Sank Petersburg-Alexandria, 1911); cf. recenziei cărţii de J. Sokolov din *Jurnalul Ministerului Educaţiei publice*, 1913, numerele de pe aprilie şi iulie.

[88] Sfântul Atanasie, *C arian. Or.* III, c. 62-63, PG xxvi.

Mărturisitorul ar fi nepotrivit şi lipsit de sens să introducem noţiunea voinţei în viaţa lăuntrică a Dumnezeirii de dragul de a definii relaţiile între Ipostase, din moment ce Persoanele Treimii există împreună şi deasupra oricărei relaţii şi acţiuni şi Fiinţa lor determină relaţiile între Ele[89]. Voinţa "naturală," comună şi neîmpărţită a lui Dumnezeu este liberă. Dumnezeu este liber în acţiunile şi operaţiile Lui. Prin urmare o mărturisire dogmatică a relaţiilor reciproce între ipostasele Dumnezeieşti necesită găsirea unor ipostase dumnezeieşti care să excludă orice motive cosmologice, orice relaţie a fiinţelor create şi a destinelor lor, orice relaţie între creaţie şi recreaţie. Terenul fiinţei Trinitare nu este iconomia sau revelaţia lui Dumnezeu *ad extra*. Taina vieţii Dumnezeieşti ar trebui concepută în abstracţia totală faţă de dispensa şi proprietăţile ipostatice ale Persoanelor trebuie definite dincolo de orice relaţie faţă de existenţa creaţiei şi numai o relaţie şi o legătură poate subzista între ele. Relaţia vie ale lui Dumnezeu – o Triadă – faţă de creaţie nu este deloc obscurizată; distincţia între relaţiile diferitelor ipostase faţă de creaţie este obscurizată. Mai mult este stabilită o perspectivă potrivită. Tot înţelesul definiţilor dogmatice ale dumnezeirii lui Hristos după cum au fost ele interpretate de Biserică constau în excluderea tuturor predicatelor relative faţă de condescenţa lui Dumnezeu care Îl caracterizează ca şi Creator, Răscumpărător, ca şi Demiurg şi Mântuitor, cu scopul de a-i înţelege Dumnezeirea lui în lumina vieţii dumnezeieşti, a naturii şi a esenţei. Relaţia creativă a Cuvântului cu lumea este mărturisită explicit în Crezul de la Nicea – *prin Care toate s-au făcut*. "Lucrurile" au fost făcute nu numai fiindcă Cuvântul este Cuvântul *lui* Dumnezeu, Cuvântul dumnezeiesc. Nimeni nu a fost atât de emfatic ca şi Sfântul Atanasie cel Mare în separaţia mişcării demiurgice din acţiunea lui Hristos de dogma naşterii veşnice a Cuvântului. Naşterea Cuvântului nu presupune fiinţa – şi nici măcar planul – lumii. Chiar şi dacă lumea nu ar fi fost creată, Cuvântul

[89] Sfântul Ioan Damaschinul, *C. Jacobitas,* n. 52, PG xciv, 144.

putea exista în desăvârşirea dumnezeirii Lui, fiindcă Cuvântul este *Fiu prin natură.* [υἱός κατὰ φύσιν]. «Dacă Dumnezeu nu ar fi voit să creeze nici o creatură, Cuvântul ar fi rămas împreună cu Dumnezeu şi Tatăl ar fi continuat să fie în El" spune Sfântul Atanasie. Aceasta fiindcă creaturile nu îşi pot primii fiinţa decât prin Cuvântul.[90] Creaturile sunt create prin Cuvântul şi de Cuvântul, „în chipul" Cuvântului, „în chipul chipului Tatălui," după cum s-a exprimat odată Sfântul Metodie al Olimpului.[91] Creaţia presupune Treimea şi pecetea Treimii stă peste toată creaţia; totuşi nu trebuie să introducem motive cosmologice în definiţia Fiinţei intra-trinitare. Am putea spune că plinătatea naturală a esenţei dumnezeieşti este conţinută în Treime şi planul – bunăvoinţa Lui – cu privire la lume *este un act creativ,* o operaţie a voinţei – o abundenţă a iubirii lui Dumnezeu, un dar al harului. Distincţia între numele „lui Dumnezeu," în fiinţa Lui veşnică şi acele nume care îl descriu pe Dumnezeu în revelaţia Sa, în „iconomia" Sa, în acţiunea Sa nu sunt o distincţie subiectivă a gândirii noastre analitice; ele au un înţeles obiectiv şi unul analitic şi exprimă libertatea absolută a creativităţii şi operaţiei lui Dumnezeu. Aceasta include „iconomia" mântuirii. Sfatul lui Dumnezeu cu privire şi răscumpărare este un decret veşnic şi pretemporal, un „scop veşnic" (Efeseni 3: 11), taina care de la începutul lumii a fost ascunsă în Dumnezeu (Efeseni 3: 9).

---

[90] Sfântul Atanasie, *C. Arian.,* II, 31, PG xxiv, c. 212: „Nu din cauza noastră Cuvântul şi-a primit fiinţa Sa proprie; din contră, din cauza Lui însuşi am primit-o pe a noastră şi toate lucrurile au fost create... pentru El (Coloseni 1, 16). Nu din cauza neputinţelor noastre El, fiind puternic şi-a primit fiinţa din Unul Dumnezeu, pentru ca prin El ca un fel de instrument noi am fost creaţi de Tatăl. Departe de aceasta. Nu astfel a fost învăţătura adevărului. Dacă El nu ar fi voit să creeze creaturi, totuşi, *Cuvântul ar fi rămas cu Dumnezeu* şi Părintele rămânea în El. Creaturile nu şi-ar fi putut primii fiinţa lor fără de Cuvântul şi pentru acest motiv ele şi-au primit fiinţa lor prin El. Atâta vreme cât Cuvântul este prin natura esenţei Lui, Fiul lui Dumnezeu; atâta vreme cât Cuvântul este de la Dumnezeu şi este Dumnezeu, după cum a spus El, chiar şi aşa creaturile nu şi-ar fi putut primii fiinţa lor numai prin El."

[91] Sfântul Metodie al Olimpului, *Conviv.,* VI, I PG xviii, c. 113.

Fiul lui Dumnezeu este destinat din veşnicie să se întrupeze şi să pătimească pe cruce şi prin urmare El este mielul „care a fost rânduit mai înainte de a începe lumea" (1 Petru I: 19-20), „mielul înjunghiat încă de la întemeierea lumii" (Apocalipsă 13: 8). Acest „scop" [προόθεσις] nu aparţine necesităţii esenţiale a naturii dumnezeieşti; nu este o lucrare a naturii ci chipul condescenţei „iconomice," după cum se exprimă Sfântul Ioan Damaschinul.[92] Este un act iubirii dumnezeieşti – *căci Dumnezeu atât a iubit lumea...* Prin urmare predicatele care se referă la iconomia mântuirii nu coincid cu acele predicate prin care Fiinţa Ipostatnică a celei de a Doua Persoane sunt definite. În revelaţia dumnezeiască nu există nici o constrângere şi acest lucru este exprimat de noţiunea de fericire dumnezeiască desăvârşită. Revelaţia este un act al iubirii şi al libertăţii şi care nu introduce nici un fel de schimbare în natura lui Dumnezeu.[93] Ea nu introduce nici un fel de schimbare deoarece nu există nici un fel de fundamente „naturale" pentru revelaţie. Singurul fundament al lumii constă în libertatea lui Dumnezeu, în libertatea Iubirii.

IV

Din veşnicie Dumnezeu „gândeşte" chipul lumii şi bunăvoirea Sa este liberă şi *nemişcată,* un sfat neschimbat. Această imutabilitate a voinţei împlinite în cele din urmă nu implică cel puţin nici măcar o simplă necesitate. Nemişcarea lui Dumnezeu este înrădăcinată în libertatea desăvârşită. Ea nu îi constrânge libertatea la creaţie. Ar fi nepotrivit aici să reamintim distincţia scolastică între *potentia absoluta* şi *potentia ordinata.*

În conformitate cu planul – buna plăcere a lui Dumnezeu – creaţia dimpreună cu timpul este „întemeiată" din nimic. Prin devenirea temporală, creaţia trebuie să avanseze prin acordul

[92] Sfântul Ioan Damaschinul, *C. Jacobitas,* n. 52, PG xciv, 144.
[93] *Ibid., De fide orth.,* I, 8, c. 812.

propriu conform cu standardul iconomiei dumnezeieşti respectându-l în conformitatea chipului pre-temporal şi a orânduirii pentru el. Chipul dumnezeiesc al lumii rămâne întotdeauna deasupra şi dincolo de creaţia *prin natură*. Creaţia este legată de ea neschimbat şi inseparabil, este legată chiar şi de rezistenţa din faţa ei. Fiindcă acest „chip" sau „idee" a creaţiei este simultan voinţa lui Dumnezeu [Θελητικὴ ἔννοια] ea este şi puterea lui Dumnezeu prin care a fost făcută şi prin care se susţine lumea. Sfatul binefăcător al Creatorului nu este făcut deşert de rezistenţa creaţiei, dar această rezistenţă a creaţiei, şi prin această rezistenţă ea se dovedeşte a fi, pentru rebeli o judecată, puterea mâniei, un foc arzător. Chipul şi sfatul lui Dumnezeu este conţinut de fiecare creatură – fiecare ipostas creat în forma sa nepieritoare şi irepetabilă. Din veşnicie Dumnezeu vede şi doreşte, prin buna sa plăcere, fiecare fiinţă în completitudinea destinului şi trăsăturilor ei, chiar şi viitorul şi păcatul săvârşit de creaturi. În conformitate cu introspecţia mistică a Sfântului Simeon Teologul, în veacul ce v-a să fie „Hristos v-a vedea nenumăratele miriade de sfinţi, îndreptându-şi privirea spre ei, pentru ca fiecare din ei vorbind cu el şi salutându-l" şi totuşi „rămânând neschimbat, El v-a apare unuia într-un fel şi altuia într-un fel diferit"[94] – la fel Dumnezeu din veşnicie în sfatul bunăvoirii Lui, priveşte miriadele de ipostase create şi fiecăruia i se descoperă într-un fel diferit. În aceasta constă „distribuţia inseparabilă" a energiei şi voinţei Lui, „ipostasul înmiit" după fraza directă a Sfântului Grigorie Palama,[95] fiindcă acest har sau energie este împărţit într-un fel de binefacere la mii şi al miriade de mii de

[94] Sfântul Simeon, βίβλος τών ἠΘικών, III – Sfântul Simeon Noul Teolog, Traité théologiques et Ethiques „Sources Chétiennes," No. 122 (Paris, 1966), p. 414: „Ενθεν τοι καί βλεπόμενος παρά πάντων καί πάσας Βλέπων αὐτός τάς ἀναριΘμήτους μυριάδας καί τό ἑαυτού ὄμμα ἐχων ἀεί ἀτενίζον καί ἀμετακινήτων ἱστάμενον, ἑκαστος αὐτών δοκεί βλέπεσθαι παρ' αὐτού καί τής ἐκείνου ἀπολαύειν ὁμιλίας καί κατασπάζεσθαι ὑπ' αὐτού ... ἄλλος ἀλλος αλλο ἄλλο τι δεικνύμενος εἰναι και διαιρων ἑαυτόν κατ' ἀξίαν ἑκάστω, καθά τις ἐστιν ἄξιος..."

[95] Sfântul Grigorie Palama, *Theoph.,* PG cl, 941.

ipostase. Fiecare ipostas, în fiinţa şi existenţa sa proprie este pecetluit de o rază particulară a bunăvoinţei, voinţei şi iubirii lui Dumnezeu. În acest sens toate lucrurile sunt în Dumnezeu – în „chipul" Lui [ἐν ιδέα καὶ παραδείγματι] *dar nu prin natură,* „totul" creat fiind cu nimic mai îndepărtat de natura necreată. Totuşi această îndepărtare rămâne. *Chipul creaţiei* în Dumnezeu transcede natura creată şi nu coincide cu „chipul lui Dumnezeu" în om, care este o mişcare caracteristică a acestei naturi create – ea este creată. Este vorba de o „asemănare," o oglindire.[96] Deasupra proto-chipului străluceşte întotdeauna, uneori cu o îmbucurare, alteori cu o ameninţare, lumina. Străluceşte ca şi o chemare şi ca o normă. În creaţie există un ţel provocator supra-natural aşezat deasupra propriei naturi – ţelul provocator, întemeiat pe libertate, pe o participare liberă şi o unire cu Dumnezeu. Această provocare transcede natura creată, dar numai răspunzându-i poate această natură să fie descoperită în plinătatea ei. Acest ţel provocator este un scop, un scop care poate fi realizat numai prin *determinarea de sine* şi eforturile creaturii. Prin urmare procesul devenirii create este real în libertatea lui şi tocmai prin această natură ceea ce nu a fost îşi ajunge împlinirea şi este desăvârşit. El este condus de *ţelul provocator.* În el există loc pentru creaţie, construcţie, pentru reconstrucţie – nu numai în sensul recuperării, ci şi în înţelesul generării a ceea ce este viu. Scopul constructivităţii este definit de contradicţia între *natură* şi *ţel.* Într-un anume sens, ţelul este „natural" şi propriu celui ce face actele constructive, astfel încât atingerea acestui ţel este întrucâtva realizarea de sine a *subiectului.* Totuşi, acest „eu," atâta vreme cât o astfel de realizare de sine este o ruptură – un salt din planul naturii în planul harului, deoarece această realizare este

[96] Cf., ἀπεικόνισμα în Sfântul Grigorie de Nyssa, *De hom. Optif.,* PG xiiv, 137. Augustin distinge şi contsrastează *imago ejusdem substantiae,* man *August. Queaest,. In heptateuch,* I, V, qu. 4, PL xxxiv, c. 749. pentru catalogul cel mai complet al opiniei Părinţilor Bisericii despre *„chipul lui Dumnezeu*" în rusă, a se vedea V. S. Serebrenikov, *Doctrina lui Locke despre Principiile lăuntrice ale cunoaşterii şi activităţii* (Sank Petersburg, 1892), pp. 266-330.

împlinirea Duhului, înseamnă participare la Dumnezeu. Numai în această „comuniune" cu Dumnezeu poate omul devenii „el însuşi"; în separaţie faţă de Dumnezeu şi în izolarea de sine, el cade din contră pe un plan mai jos decât el. Dar în acelaşi timp, el nu se realizează pe sine ca şi ieşit *afară din sine.* Fiindcă ţelul este dincolo de natură, este o invitaţie la o întâlnire vie şi liberă şi o unire cu Dumnezeu. Lumea este diferit la nivel substanţial de Dumnezeu. Prin urmare planul lui Dumnezeu pentru lume poate fi realizat numai de o devenire creativă – fiindcă acest plan nu este un substrat sau *substantia* care prinde viaţă şi se împlineşte pe ea, ci este coroana şi standardul devenirii „celuilalt." Pe de altă parte, procesul creativ nu este dezvoltare sau numai dezvoltare; înţelesul lui nu constă în simpla desfăşurare şi manifestare a finalurilor „naturale" sau nu numai aceasta. Mai bine spus determinarea de sine ultimă şi supremă a naturii create rezultă din zelosul impuls de a se depăşii pe sine într-un fel de κίνησις ὑπὲρ φύσιν, după cum spune Sfântul Maxim.[97] O ungere a unui duş de har răspunde acestei înclinaţii, încoronând eforturile creaturilor.

Limita şi ţelul ultim al sârguinţelor creaturile este *îndumnezeirea* [Θέοσις] sau *deificarea* [Θεοποίησις]. Chiar şi această ruptura nemişcată şi neschimbată între naturi v-a rămâne: orice „transsubstanţiere" a creaturii este exclusă. Este adevărat că după fraza Sfântului Vasile cel Mare păstrată de Sfântul Grigorie Teologul, creaţiei „i s-a poruncit să devină Dumnezeu."[98] Această „deificare" este numai comuniune cu Dumnezeu, *participare* [μετουσία] în viaţa şi în darurile Lui şi prin urmare un fel de achiziţie a unei anumite similitudini cu Realitatea Dumnezeiască. Uns şi pecetluit de Duhul, oamenii s-au *conformat* prototipului sau chipului dumnezeiesc şi prin aceasta au devenit „conform sau conformaţi lui şi după Dumnezeu" [σύμμορφοι Θεώ].[99] Odată cu întruparea Cuvântului primul fruct al naturii umane este altoit

[97] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* PG xci, c. 1093.
[98] Sfântul Grigorie de Nazinaz, *O*r. 43, *In laudem Basil, Magni,* PG xxxvi.
[99] Sfântul Amfilochie, *Or* I *In Christi natalem,* 4.

nealterat în viaţa dumnezeiască şi de aici este deschisă la toate creaturile calea comuniunii cu această Viaţă, calea *adopţiei* de Dumnezeu. În fraza Sfântului Atanasie, Cuvântul s-a făcut om pentru ca să ne putem *îndumnezeii* [θεοποιήσην] în El,[100] cu scopul ca „fii oamenilor să poată devenii fii lui Dumnezeu."[101] Această „îndumnezeire" este dobândită deoarece Hristos, Cuvântul Întrupat ne-a făcut „receptivi faţă de Duhul," fiindcă El a pregătit pentru noi înălţarea şi învierea la fel de bine ca şi locuirea şi aproprierea Duhului Sfânt."[102] prin „Dumnezeul purtător de carne" am devenit „oameni purtători de Duh"; am devenit fii „după har," „fii lui Dumnezeu în asemănarea Fiului lui Dumnezeu."[103] Aşa se reacopere ceea ce a fost pierdut de la păcatul original, când încălcarea poruncii a întors omul să fie în ceea ce era el prin natură,"[104] deasupra căreia el a fost ridicat în adopţia lui sau naşterea din Dumnezeu, coincizând cu creaţia lui iniţială.[105] Expresia atât de dragă Sfântului Atanasie şi Sfântului Grigorie Teologul, Θεόν γενέσθαι,[106] îşi găseşte explicaţia complementară într-o zicere a altor doi sfinţi capadocieni: ὁμοίωσις πρός τόν Θεόν.[107] Dacă Macarie Egipteanul îndrăznea să vorbească despre „schimbarea" sufletelor purtătoare de Duh „în viaţa naturii dumnezeieşti," prin „participarea în natura dumnezeiască,"[108] totuşi el înţelege această

---

[100] Sfântul Atanasie, *Ad, Adelph.,* 4, PG xxvi, 1077.

[101] *Ibid, De incarn. et c. Arian.,* 8, c. 996.

[102]*Ibid., C. Arian.,* I, 46, 47, c. 108-109.

[103]*Ibid., De incarn.,* 4, c. PG *De incarn, et. C. Arian.,* 8, c. 998.

[104] *Ibid., De incarn.,* 4, c. PG xxv, 104: εἰς τό κατά φύσιν ἐπέστρενπεν.

[105] *Ibid., C. Arian.,* II, 58-59, c. 272-273. Cf. N. V. Popov, *Idealul religios al Sfântului Atanasie,* Sergiev Posad, 1903.

[106] Pentru un sumar al citatelor din Sfântul Grigorie a se vedea K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadozien* (Tübingen şi Leipzig, 1904) p. 166; cf. deasemenea N. Popov, „Idea îndumnezeirii în Biserica Primară estică" în Jurnalul *Questions in Philosophy and Pszchology* (1909, II-97), pp. 165-213.

[107] Cf. Holl, 124-125, 203 ff.

[108]Sfântul Macarie Egipteanul, Omilia 44, 8, 9, PG xxiv: ἀλλαγήν καί μεταβληΘήναι... εἰς ἑτέραν κατάστασιν, καί φύσιν Θείαν.

participare ca şi un κράσις δι' ὁλον, ca şi un fel de „amestecare" a celor două, păstrând proprietăţile şi entităţile fiecăruia în particular.[109] El accentuează că „Treimea dumnezeiască vine să locuiască în acel suflet care, prin cooperarea harului dumnezeiesc se menţine curat – El vine să locuiască *nu precum este El în Sine,* fiindcă El este imposibil de conţinut de orice fel de creatură – ci în conformitate cu măsura capacităţii şi receptivităţii omului.[110] Formule explicite cu privire la acestea nu au fost stabilite dintr-o dată, ci încă de la început golful de netrecut dintre naturi a fost stabilit riguros şi distincţia între noţiuni κατ' οὐσίαν (sau κατά φύσιν) şi κατά μετουσιαν a fost observată şi păstrată viguros. Conceptul de „îndumnezeire" a fost cristalizat numai când doctrina „energiilor" lui Dumnezeu a fost explicată odată pentru totdeauna. Cu privire la acest lucru învăţătura Sfântului Maxim este semnificativă. „Mântuirea celor care sunt mântuiţi este împlinită *prin har şi nu prin natură,*"[111] căci dacă „în Hristos a locuit trupeşte întreaga plinătate a Dumnezeirii *în conformitate cu esenţa* atunci în noi, din contră, nu există plinătatea Dumnezeirii *în conformitate cu harul.*"[112] Dorita „îndumnezeire" care este să vină este o *asemănare prin har,* καὶ φανώμεν αὐτὼ ὁμοιοι κατά τήν ἐκ χάριτος Θέωσιν.[113] Chiar şi devenind părtaşi la viaţa lui Dumnezeu, „în unitatea iubirii," „împreună-moştenind total şi deplin cu întregul lui Dumnezeu," [ὁλος ὁλώ περιχώρισας ὁλικώς τὼ Θεώ] prin apropierea a tort ceea ce este Dumnezeiesc, totuşi „creatura rămâne afară din esenţa lui

[109] Cf. Stoffels, *Die mystiche Theologie Makarius des Aegyptars,* (Bonn, 1900), p. 58-61.
[110] Sfântul Macarie al Egiptului, *De amore,* 28, PG xxxiv, 932: ἐωοικεἰ δε οὐ καθ' δέστιν.
[111] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cap. Theol. Et. Oecon. Cent.,* I, 67, PG xci, 1108: κατά χάριν γάρ, ἀλλ' οὐ κατά φύσιν ἐστίν ἡ τών σωζωμένον σωτιρία.
[112] Ibid., *Cent.,* II, 21, col. 1133.
[113] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ad Ioannem cubic., ep.* XLII, c. 639; cf. *Div, cap.,* I, 42, PG xc, 1193; *De charit.,* c. III, 25, c. 1024: κατά μετουσίαν, οὐ κατ'οὐσιαν, κατά χάριν, οὐ κατά φύσιν, *Ambigua.,* 127: „fiind îndumnezeiţi prin harul Dumnezeului întrupat"; PG xci, 1088, 1092.

Dumnezeu," – χωρίς τής κατ' ούσίαν ταυ ταυτότηκα.[114] Ceea ce este cel mai remarcabil în aceasta este faptul că Sfântul Maxim identifică direct harul îndumnezeitor cu bunăvoinţa lui Dumnezeu cu privire la creaţie, cu acel creativ fiat.[115] În eforturile de a dobândii Duhul, ipostasul uman devine un vehicul şi un vas al harului; într-un anume fel este înmuiat cu el, astfel încât prin el voinţa creativă a lui Dumnezeu este împlinită – voinţa care a chemat în fiinţă ceea ce nu avea fiinţă pentru a-i *primii pe cei care vor venii cu el* la împărtăşirea Lui. Voinţa creativă şi bineplăcută cu privire la fiecare în particular este deja prin sine un curent coborâtor al harului – nu toţi se deschis Creatorului şi Dumnezeului celui care bate. Natura umană trebuie să fie descoperită liber printr-o mişcare responsivă, prin depăşirea izolării de sine a propriei naturi şi prin negarea sinelui, am putea să spunem să primească această înfiorătoare şi tainică naturalitate dublă de dragul căreia a fost făcută lumea. Lumea a fost făcută pentru ca să devină şi să fie trupul lui Hristos, Biserica.

Înţelesul istoriei este acesta – că libertatea creaţiei trebuie să răspundă prin acceptarea sfatului pre-temporal al lui Dumnezeu, că trebuie să răspundă atât în faptă cât şi în cuvânt. În naturalitatea dublă promisă a Bisericii, realitatea naturii create este afirmată încă de la început. Creaţia este *celălalt,* o altă natură voită de bunul plac al

---

[114] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* 222: Ţelul înălţării creaturii constă în aceasta – că, unind natura creată cu cea necreată prin intermediul iubirii, pentru a le arăta pe ele în unitatea şi identitatea lor – ἐν καὶ ταυτὸν δείζειε – după ce am dobândit harul şi compenetrând în întregime cu întregul lui Dumnezeu pentru a devenii tot ceea ce este Dumnezeu – πάν ὲι τὶ πὲρ σὲτιν ὸ Θεός – PG xci, 1038; Cf. deasemenea Atanasie al Sinaiului, 'Οδηγός, c. 2, PG ixxxix, c. 77: „Îndumnezeirea înseamnă urcuş în spre ceva mai bine, dar nu înseamnă o creştere sau schimbare în natură – οὐ μὴν φήσεως μείωσις, ἡ μετάστασις – nu este nici un fel de schimbare a naturii cuiva."

[115] Sfântul Maxim Mărturisitorul, 43, *Ad Ioann. Cubic.,* PG xci, 639: „El ne-a creat pentru acest scop, pentru ca noi să putem devenii participanţi ai naturii dumnezeieşti şi părtaşi la veşnicie şi pentru ca să putem apărea în faţa Lui după asemănarea Lui, prin îndumnezeire prin har, prin care se aduce în fiinţă [ἡ οὐσίωσις] tot ceea ce există, aducerea în fiinţă şi geneza a ceea ce nu există – ἡ τὼν μὴ ὸρτων παραγωγὴ καὶ γένεσις.

lui Dumnezeu şi adusă din nimic de libertatea lui Dumnezeu din cauza iubirii libertăţii creaţiei. Într-un fel tainic, libertatea umană devine un fel de „limitaţie" a omnipotenţei lui Dumnezeu, fiindcă aşa i-a bineplăcut lui Dumnezeu să mântuiască creaţia nu prin forţă, ci prin libertate. Creaţia este un „altul" şi prin urmare procesul urcuşului la Dumnezeu trebuie împlinit prin propriile puteri – cu ajutorul lui Dumnezeu, ca să fim siguri. Prin Biserică eforturile creaturale sunt încoronate şi mântuite. Creaţia este restaurată la plinătatea şi realitatea ei. Biserica urmează sau mai bine spus ea portretizează taina şi minunea celor două naturi. Trupul lui Hristos, Biserica este un fel de „plenitudine" a lui Hristos – după cum spune sfântul Teofan Zăvorâtul – „la fel cum arborele este „plenitudinea" sau împlinirea sămânţei."[116] Biserica este unită cu Capul ei. „La fel cum noi în mod obişnuit nu vedem fier atunci când este înroşit, fiindcă calităţile fierului sunt ascunse în întregime de foc," spune Nicolae Cabasila în comentariul lui al Dumnezeiască liturghie, „la fel nu se poate vedea Biserica lui Hristos în forma ei adevărată, din moment ce ea este unită cu Hristos şi participă la carnea Lui, atunci ai fă văzut-o ca nimic altceva decât trupul ei singur."[117] În Biserică, creaţia se stabilizează şi se confirmă veşnic, în unire cu Hristos, în Duhul Sfânt.

Traducere din rusă

[116] Episcopul Teofan (Zăvorâtul), *Comentariu la Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Efeseni* (Moscova, 1882), în rusă, pp. 112-113, la Efeseni, I, 23.

[117] Nicolae Cabasila, *Stae liturgiae expositio,* cap. 38, PG cl, c. 452. (Versiunea rusă – *scrierile Părinţilor şi Învăţătorilor Bisericii cu privire la dumnezeieştile slujbe ale Bisericii Ortodoxe* [Sank Petersburg, 1857]), p. 385.

RĂUL - Întunericul nopţii[118]

Existenţa Răului ca şi Paradox

Într-o lume care este creată de Dumnezeu şi ale cărei legi şi scopuri sunt stabilite de înţelepciunea şi bunătatea dumnezeiască – cum este cu putinţă să existe răul? Căci răul este tocmai ceea ce se opune şi rezistă în faţa lui Dumnezeu, îi perverteşte planurile Lui şi îi respinge îndreptările Lui. Răul este ceea ce nu este creat de Dumnezeu. Din moment ce voinţa dumnezeiască stabileşte motivele pentru tot ceea ce există – şi această voinţă Suverană singură stabileşte „motive suficente" – putem presupune că răul, ca şi rău, există în ciuda lipsei de motive, există fără nici măcar un motiv pentru existenţa lui. După cum a afirmat Sfântul Grigorie de Nyssa, răul este „o iarbă neplantată, o iarbă fără rădăcină şi fără sământă." Am putea spune: *phaenomenon omnio non fundatum.* Numai Dumnezeu este cel care stabileşte temeliile lumii.

Bineînţeles există întotdeauna şi pretutindeni cauze şi motive pentru rău. Dar *cauzalitatea* răului este adânc particulară. Cauzele şi motivele răului sunt întotdeauna o absurditate, mai mult

[118] Acest articol a apărut original în franceză ca şi „Tenebrae Noctium" în *Le mal est Parmi Nous,* editat de Daniel Rops (Paris: Libraire Plon, 1948), pp. 251-264 © 1948 de Biblioteca Plon. Tipărit cu permisia autorului.

mai puțin ascunsă. Această ciudată cauzalitate nu este inclusă în „lanțul" ideal al cauzalității universale a lui Dumnezeu; această cauzalitate o frânge și o desfigurează. Este o cauzalitate care rivalizează cu cea a Creatorului, ca și cum ar provenii de la un distrugător al lumii. Această putere distructivă – de unde oare provine ea? Căci toată puterea reală aparține singur lui Dumnezeu. Ne minunăm dacă existența răului este compatibilă cu existența lui Dumnezeu. Totuși, această putere nelegitimă nu este deloc o fantomă anemică. Este întradevăr o forță, o energie violentă. Opoziția răului față de Dumnezeu este foarte activă. Binele este serios limitat și pus sub opresiune de către insurecția răului. Însuși Dumnezeu este implicat într-o luptă cu aceste puteri ale întunericului. În această luptă există întradevăr pierderi reale, există o diminuare perpetuă a Binelui. Răul este un pericol ontologic. Armonia universală, voită și stabilită de Dumnezeu este întradevăr descompusă. Lumea se află într-un stadiu căzut. Întreaga lume este înconjurată de un crepuscul întunecat al nimicului. Nu mai este acea lume care a fost concepută și creată de Dumnezeu. În această lume există inovații morbide, noi existențe – existențe false dar reale. Răul adaugă ceva la ceea ce este creat de Dumnezeu, are o forță „miraculoasă" în *imitarea* creației – întradevăr, răul este productiv în distrugerile sale. În lumea căzută există un surplus incomprehensibil, un surplus care a intrat în existență împotriva voinței lui Dumnezeu. Într-un anume sens, lumea este furată de la Stăpânul și Creatorul ei. Este vorba de ceva mai mult decât un paradox intelectual; este un scandal, o ispitire teribilă a credinței, fiindcă, mai presus de orice, această distrugere a existenței de către rău este într-o mare măsură ireparabilă. Înalta nădejde „universalistă" este interzisă de noi de mărturia directă a Sfintei Scripturi și de învățătura explicită a Bisericii. V-a exista un întuneric exterior pentru „fii pierzării" în lumea ce v-a să vină! În cazul perseverării în rău, toate devastările și perversiunile produse de el vor persevera în sine veșnic în eternitatea paradoxală a iadului. Iadul este o mărturie sinistră a puterii clătinătoare a răului. În

numărătoarea finală a acestei lupte istorice între bunătatea dumnezeiască şi rău, toate ravagiile produse între fiinţele nepocăite vor fi pur şi simplu încunoştinţate de decretul final al condamnării. Această uzurpare perversă, introdusă în lume de Dumnezeu de un act al puterii uzurpate pare a fi veşnică. Unitatea lumii este compromisă veşnic. Răul pare că are consecinţe veşnice. Persistenţa în rău, nepocăirea lui rezolvată nu este niciodată acoperită de omnipotenţa rezolvată a milei lui Dumnezeu. Ne aflăm deja în domeniul tainei depline.

Existenţa Răului ca şi Taină

Dumnezeu îşi are propriul răspuns în faţa lumii răului. „Vechea lege a libertăţii umane," după cum afirmă Sfântul Irineu al Lionului, este încă respectată de Dumnezeu, Cel care a oferit această demnitate încă de la început fiinţelor duhovniceşti. Orice obligaţie sau impunere a harului dumnezeiesc este exclusă. De fapt Dumnezeu a răspuns răului autoritativ odată pentru totdeauna prin Fiul Său iubit care a venit pe pământ să poarte păcatele lumii şi păcatele umanităţii. Răspunsul absolut faţă de rău a fost crucea Fiului Întrupat. „Răul începe pe pământ dar tulbură raiul şi face ca Fiul să se pogoare pe pământ," a afirmat un predicator rus în secolul al XIX-lea. Răul face ca însuşi Dumnezeu să sufere şi El primeşte această suferinţă până la capăt. Mărirea vieţii veşnice străluceşte victorios din mormântul Dumnezeului Întrupat. Patima lui Iisus a reprezentat un triumf, o victorie decisivă. Este vorba mai mult de un triumf al Iubirii lui Dumnezeu care cheamă şi primeşte fără nici o obligaţie. Din acest moment înainte existenţa răului ne este dată în schiţa Iubirii împreună suferitoare a lui Dumnezeu. Deasemenea iubirea şi chiar sublima maiestate a lui Dumnezeu sunt descoperite în schiţa tainică a răului şi a păcatului... *Felix culpa quae tantum et talem meruit habere Redemptorem.*

Se defineşte răul ca fiind nimicul. Cu siguranţă răul nu există prin sine ci numai întru bunătate. Răul este o negaţie pură, o

lipsă şi o mutilare. Fără îndoială răul este o lipsă, un defect, *defectus*. Structura răului este mai mult antinomică. Răul este un gol al nimicului dar un gol care există, care înghite şi devorează fiinţele. Răul este o lipsă de putere; el nu creează niciodată dar energia lui distructivă este enormă. Răul nu urcă niciodată; el se pogoară veşnic. Înjosirea fiinţei produsă de rău este înspăimântătoare. Totuşi, există o grandoare iluzorie în rău, în această înjosire a răului. Răul este haotic, este o separaţie, o descompunere care se află într-un progres continuu, o dezorganizare a întregii structuri a fiinţei. Fără îndoială răul este organizat viguros. Totul din acest domeniu trist al decepţiei şi iluziei este ambiguu şi tragic. Fără îndoială răul trăieşte numai prin binele pe care îl deformează, dar pe care îl şi adaptează nevoilor lui. Acest „univers" deformat este o realitate care se concluzionează şi se afirmă pe sine.

De fapt, problema răului nu este deloc o problemă filosofică pură şi pentru acest motiv nu poate fi niciodată rezolvată pe planul neutru al teoriei fiinţei. Nu mai este pur şi simplu o pură problemă etică şi pe planul moralităţii naturale nu putem niciodată depăşii corelativitatea binelui şi a răului. Problema răului îşi primeşte caracterul pe planul religios. Înţelesul răului este o opoziţie radicală faţă de Dumnezeu, o revoltă, o neascultare, o rezistenţă. Sursa unică a răului, în înţelesul strict al cuvântului este păcatul, opoziţia faţă de Dumnezeu şi separaţia tragică de El. Speculaţii despre libertatea alegerii este întotdeauna ambiguă şi stearpă. Libertatea alegerii, *libertas minor* a lui Augustin şi *„voinţa gnomică"* [„Θέλημα γνωμικόν"] a Sfântului Maxim Mărturisitorul este o libertate desfigurată, o libertate diminuată şi slăbită, o libertatea ca aceasta există după cădere între fiinţele căzute. Dualitatea scopului, cele două direcţii corelative, nu aparţin esenţei libertăţii primordiale a fiinţelor inocente. Ea trebuie restaurată păcătoşilor penitenţi prin ascetism şi har. Păcatul originar nu a fost numai o alegere eronată, nu numai o opţiune pentru direcţia greşită, ci mai mult un fel de refuz de a urca spre Dumnezeu, o dezertare din slujba lui Dumnezeu.

De fapt, alegerea prin sine nu a fost posibilă deloc pentru primul păcătos fiindcă răul nu exista deja ca şi o posibilitate ideală. Dacă, totuşi, a fost o alegere nu a fost o alegere *între* bine şi rău ci o alegere între Dumnezeu şi sinele omului, între slujire şi lenevire. Tocmai în acest sens Sfântul Atanasie a interpretat căderea şi păcatul original în lucrarea sa *Contra Gentes*. Vocaţia omului primordial, lăuntrică prin natura ei a fost de a-L iubii pe Dumnezeu cu o devoţiune filială şi de a-L slujii în lumea în care omul a fost desemnat să fie profet, preot şi rege. A fost un apel a-l iubirii paterne de Dumnezeu faţă de iubirea filială a omului. Fără îndoială a-L urma pe Dumnezeu implica o predare deplină în braţele părinteşti. Acesta nu era încă un sacrificiu. Omul nevinovat nu avea nimic de jertfit, căci tot ceea ce poseda el venea din harul Domnului. Aici există ceva mai profund decât un ataşament voluptos faţă de lume. A fost mai mult o tragedie a unei iubirii greşit centrate. După Sfântul Atanasie, căderea umană constă tocmai în faptul că omul se limitează pe sine la sine, că omul devine îndrăgostit de sine însuşi. Prin această concentrare pe sine omul s-a separat de Dumnezeu şi a rupt legătura duhovnicească şi liberă cu Dumnezeu. A fost un fel de delir, o obsesie a unui sine erotizat, un narcisism duhovnicesc. Prin aceasta omul a devenit conştient că s-a implicat în torentul cosmic extern. Am putea spune că a fost o despiritualizare a existenţei umane. Tot restul a venit ca şi o urmare – moartea şi decompoziţia structurii umane. În orice caz, căderea a fost realizată mai întâi în domeniul duhului, la fel cum s-a întâmplat deja în lumea angelică. Înţelesul păcatului original este acelaşi pretutindeni – erotismul sinelui şi vanitatea. Tot restul este numai o proiecţie a acestei catastrofe duhovniceşti în diferitele arii ale structurii umane. Răul vine de sus, nu de jos; de la duhul creat şi nu de la materie. Este mult mai profund decât o alegere greşită a direcţiei, mult mai profund chiar şi decât alegerea între un bine inferior şi unul superior. A fost o infidelitate a iubirii, separaţie nebună de Singurul care este vrednic de afecţiune şi iubire. Această

neascultare este principala sursă a caracterului negativ al răului. A fost o negație primordială și a fost fatală.

Este necesar să ne asumăm o precauție și să nu identificăm infirmitatea inerentă cu imperfecțiunea inerentă pentru toată creatura naturală. Nu există nimic morbid și sinistru în „imperfecțiunea naturală" a naturii create cu excepția a ceea ce a fost „penetrat de sus" *după* ce a avut loc căderea. În natura precăzută, am fi putut vorbii probabil despre lipse și prihane. Dar în lumea căzută există ceva mai mult – o pervertire, o revoltă, o blasfemie vertiginoasă, violență. Este domeniul uzurpării. Partea întunecată a acestei iubirii pervertite cuprinde toate creaturile și tot cosmosul. Dincolo de toate negațiile răului se poate discerne întotdeauna ceva quasi-pozitiv, această imoralitate primordială, arbitraritatea egoistă a personalităților finite. Lumea căzută este decentralizată sau mai bine spus este orientată în jurul unui centru fictiv sau imaginar. Am putea spune probabil că acest cerc (cu un centru unic) este deformat, devenind o elipsă cu două puncte de referință – Dumnezeu și anti-dumnezeul. Ființa, în orice caz, este împărțită în două dinamic. Există două tendințe care se intersectează și se încrucișează una pe alta, ambele rămânând esențial diferite. Am putea spune că sunt două lumi într-una: este vorba de cele Două Orașe ale lui Augustin. Răul, începând cu un ateism practic, se plasează pe sine în locul lui Dumnezeu rezultând astfel un ateism teoretic și consecvent este rezolvat într-o îndumnezeire a sinelui. În această lume *dualizată* nu există o libertate adevărată. Libertatea de alegere este o reflecție pală și șubredă a libertății reale.

Răul este creat de agenți personali. Răul, în cel mai strict sens al cuvântului există în persoane, în creațiile și actele lor. Răul fizic și cel cosmic este originar din aceste acte personale. Pentru acest motiv răul poate avea o putere, poate fi activ. Căci răul este o activitate personală pervertită. Această activitate se împrăștie pe sine inevitabil în impersonal. Răul depersonalizează însuși personalitatea. Depersonalizarea completă nu poate fi dobândită

niciodată; există o limită potenţială care nu poate fi atinsă niciodată. Tendinţa şi aspiraţia către rău către această limită a dezintegrării depline este accentuată pretutindeni. Chiar şi demonii nu încetează niciodată să fie persoane. Este forma intrinsecă a existenţei care nu poate fi pierdută. Din moment ce personalitatea este „chipul lui Dumnezeu" în fiinţele duhovniceşti, caracterul personal poate fi păstrat într-o conversaţie constantă cu Dumnezeu. Separată de Dumnezeu, pentru că se împrăştie, este pătrunsă de o sterilitate duhovnicească. Personalitatea izolată, care cuprinde în sine pe sine adeseori se pierde pe sine. În stadiul păcatului există întotdeauna o tensiune între cele două solicitării lăuntrice: „eul" şi ceva impersonal, reprezentat de instincte sau mai bine spus de patimi.

Patimile sunt locul, scaunul răului în persoana umană. „Patimile," τὰ πάθη al Părinţilor şi a maeştrilor de duhovnicie greacă sunt active, ele prind în cursă – este tocmai persoana posedată de patimi cea care este pasivă, care suferă constrângere. Patimile sunt ceva impersonal; ele sunt o concertare de energii cosmice care îl fac pe om prizonierul şi sclavul lor. Ele sunt oarbe şi ele orbesc pe cei îi posedă. Omul pasional, „omul patimilor," nu mai acţionează prin sine şi pe cont propriu, ci este supus de acţiunea lor: *fata trahunt.* El pierde adesea conştiinţa unui agent liber. El se îndoieşte de existenţa şi posibilitatea libertăţii în general. El adoptă conceptul *„necesarionist"* al realităţii [după expresia lui Charles Rénouvier]. În consecinţă, el îşi pierde personalitatea identitatea lui personală. El devine haotic, cu feţe multiple sau mai bine spus – măşti. „Omul patimilor" numai este liber deloc. Deşi el poate crea o impresie a activităţii şi a energiei. El nu este nimic altceva decât o „minge" a influenţelor impersonale. El este hipnotizat de aceste influenţe care de fapt au o putere deplină asupra lui. Arbitraritatea nu este libertate. Sau probabil este mai mult un fel de libertate imaginară care naşte servitudinea. În viaţa duhovnicească începe tocmai cu lupta împotriva patimilor. „Impasibilitatea" este de fapt principalul ţel al urcuşului duhovnicesc.

„Nepătimirea," ἀπάθεια grecilor este în general puţin înţeleasă şi interpretată. Nu este o indiferenţă, nu este o lipsă de sensibilitate rece a inimii. Din contră, este un stadiu activ, un stadiu de activitate duhovnicească, care este obţinută numai după lupte şi încercări. Este mai mult o independenţă faţă de patimi. Fiecare „eu" al persoanei este recâştigat din nou în cele din urmă prin eliberarea sinelui de robia fatală. Ne putem recâştiga numai în Dumnezeu. Adevărata „nepătimire" este dobândită numai într-o întâlnire cu Dumnezeul cel Viu. Calea care duce acolo este cea a ascultării, chiar a servitudinii faţă de Dumnezeu, libertatea reală a fiilor adoptivi a lui Dumnezeu. În rău, personalitatea umană este absorbită de un mediu impersonal, deşi păcătosul ar putea pretinde că este liber. În Dumnezeu personalitatea este restaurată şi reintegrată în Duhul Sfânt, deşi o disciplină severă este impusă asupra individului.

Răul este descoperit nouă în lume mai întâi ca şi un aspect al suferinţei şi tânguirii. Lumea este goală, rece, indiferentă (cf. „naturii indiferente" a lui Puşkin). Este un pământ al pierzării care nu răspunde. Cu toţii suferim din cauza răului. Răul, diseminat pretutindeni în lume face ca noi să suferim. Contemplaţia acestei suferinţe universale ne aduce uneori pe culmile disperării. Suferinţa umană nu a fost descoperită pentru prima dată de Schopenhauer. A fost atestată deja de Sfântul Apostol Pavel (Romani 8: 20-22) carte ne-a oferit o explicaţie foarte clară: răul este introdus în creatură prin păcat. Toată creaţia suferă. Există o suferinţă cosmică. Toată lumea este otrăvită de rău şi de energiile rău voitoare. Toată lumea suferă din cauza lor.

Intricata problemă a Teodiceii a fost inspirată mai întâi de aceste fapte ale suferinţei. A fost una din întrebările lui Dostoievski. Lumea este brută, crudă şi nemiloasă. Lumea este teribilă şi înspăimântătoare: *terror antiquus*. În lumea există haos, există furtuni subterane, o dezordine elementară. Omul se simte slab şi pierdut în această lume neospitalieră. Răul se întâlneşte cu noi nu numai extern, în mediul extern, ci şi lăuntric, în chiar existenţa noastră.

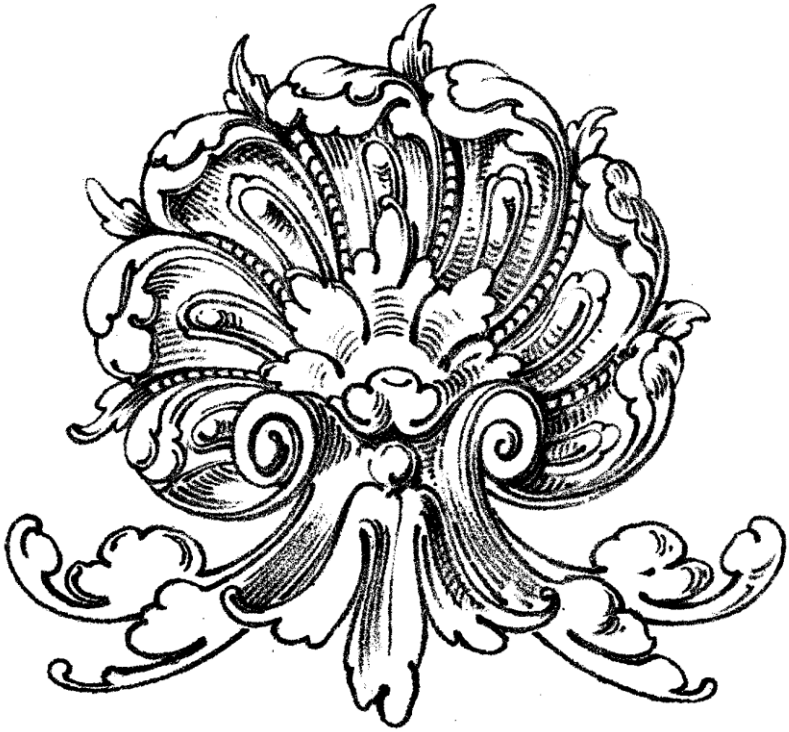
Suntem bolnavi – noi înşine – şi suferim din această pricină. Din nou există o descoperire neaşteptată – nu numai că suferim din cauza răului, ci şi *practicăm* răul. Uneori unii sunt amuzaţi de rău şi de nefericire. Unii sunt captivaţi de *Fleurs du mal.* Unii visează la „o Sodomă ideală." Abisul – are o chemare sinistră. Unii iubesc alegerile ambigue. Unii sunt încântaţi de ele. Este mai uşor a face răul decât a face bine. Fiecare poate descoperii în sine acest întuneric „subteran," subconştientul plin de rădăcini ticăloase, prin de cruzime şi înşelătorie. Iată, analizele lui Dostoievski (şi a multor altora) nu sunt nişte vise morbide ale unui pesimist care se uită la viaţă printr-o sticlă neagră. Este o revelaţie veridică a realităţii triste a situaţiei noastre existenţiale. Am putea descoperii aceleaşi revelaţii triste şi la anticii învăţători ai duhovniciei creştine. Există un delir, o febră duhovnicească, un *libido* în chiar miezul „acestei lumi;" în miezul existenţei noastre. Nu se pot cere motive unui maniac sau unui nebun. El nu are nici o motivaţie pentru nebunia lui, el şi-a pierdut raţiunea, el este nebun. Origen a fost foarte aproape de soluţia corectă atunci când a atribuit originea răului lumii duhurilor sau plictisului şi lenei [*desidia et laboris taiedium in servado bono*] sau plictiselii contemplaţiei şi iubirii [*De princ.* II, 9-2 şi 8-3]. În orice caz, cu privire la noi acum, găsim în inimile şi în inteligenţa noastră învieri a le aceloraşi paroxisme ale delirului, a aceloraşi absurdităţi. *Libido*-ul nu este acelaşi lucru cu concupiscenţa carnală. Este un termen mai larg. Este sinonim cu erotismului sinelui originar din păcat. Răul din om este o ignoranţă [ἀγνοία] şi o insensibilitate, orbirea raţiunii şi învârtoşarea inimii. Omul se pecetluieşte pe sine, se include pe sine în sine, se izolează şi se separă pe sine. Răul este multiform şi haotic. În rău există forme contrastante: forma agresivă – *der Wille zur macht,* sadismul; şi forma solipsistă – indiferenţa, "inima îngheţată." Răul este divizat în sine: este un dezacord şi o lipsă a armoniei, *inordinatio.* Răul este ambiguu, fluctuant, variabil. Răul nu îşi are un caracter stabil. Scaunul răului din om sunt adâncurile inimii şi nu numai în plan empiric. Înseşi natura este afectată, natura numai este pură. Este mai mult dinamic,

o dinamică sau o perversiune funcţională care nu este deja consolidată într-o transformare metafizică. Existenţa răului este o existenţă a parazitului; răul trăieşte din cauza binelui; *ex rationii boni.* Elementele sunt aceleaşi ca cele din lumea originală şi în lumea căzută. Principiul organizaţiei este schimbat. Deşi dinamică, perversiunea este inconvertibilă. Cel care a coborât voluntar în abisul răului nu poate urca din nou de acolo prin sine însuşi. Energiile lui sunt epuizate. Fără îndoială, chiar şi în adâncurile demonice creatura rămâne lucrarea lui Dumnezeu şi trăsăturile planului lui Dumnezeu nu sunt afectate. Chipul lui Dumnezeu, obscurizat de infidelitatea păcatului este păstrat intact şi de acea întotdeauna există în abis un receptacol ontologic al chemării lui Dumnezeu, pentru harul lui Dumnezeu. Acest lucru este adevărat chiar şi pentru cei care s-au închis obstinat de la apelul crucii care şi s-au arătat pe sine întotdeauna incapabili de a primii darurile vivificatoare ale iubiri lui Dumnezeu, darurile Paracletului. Indetitatea metafizică nu este distrusă chiar şi printre demoni. Demonii sunt încă, după fraza Sfântului Grigorie al Nyssei, îngeri prin natură şi demnitatea îngerească nu este abolită deplin de ei.

Probabil putem spune despre chipul lui Dumnezeu din om că este într-un anume sens paralizat şi făcut inefectiv după separaţia de Singurul care trebuie reflectat întotdeauna în această imagine, în această oglindă vie şi personală. Nu este destul să începem din nou să urcăm la Dumnezeu – este nevoie să avem o co-operare vie cu Dumnezeu, care restaurează circulaţia vieţii duhovniceşti în omul mort robit şi paralizat de păcat şi rău. Paradoxul răului constă tocmai în această împrăştiere a existenţei şi a întregii naturi cosmice; constă în fărâmiţarea dinamică a vieţii în două, o împrăştiere care a rezultat din separaţia de Dumnezeu. Este ca şi cum ar exista două suflete într-unul în fiecare persoană. Binele şi răul sunt amestecate ciudat. Nu este posibilă nici o sinteză. Binele "natural" este mult prea slab ca să îi reziste răului. Răul constă numai în existenţa binelui. Unitatea umană este compromisă serios, dacă nu chiar pierdută. Numai harul lui Dumnezeu poate depăşii aceste impas.

Analiza formală a răului nu este de ajuns. Existenţa răului este o realitate în plan religios. Numai prin efort duhovnicesc putem înţelege şi rezolva acest paradox, depăşii acest scandal şi pătrunde în taina Binelui şi a Răului.

Tradus din franceză de
Richard Haugh



RĂSCUMPĂRAREA

Întrupare şi răscumpărare

„Cuvântul s-a făcut carne": în aceasta constă bucuria ultimă a credinţei creştine. În aceasta constă plinătatea revelaţiei. Acelaşi Domn întrupat este Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit. Semnificaţia deplină şi scopul ultim al existenţei umane este descoperit şi realizat în şi prin Întrupare. El s-a pogorât din ceruri pentru a răscumpăra pământul, pentru a-l unii pe om cu Dumnezeu pentru totdeauna. „Şi s-a făcut om." Noua eră a fost iniţiată. Acum socotim *„anii Dominii."* După cum a scris Sfântul Irineu: „Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului, pentru ca omul să poată devenii Fiul lui Dumnezeu."[119] Nu numai că se restaurează plinătatea originală a naturii umane prin întoarcerea la comuniunea pierdută cu Dumnezeu, ci întruparea este o nouă revelaţie, un nou pas spre înainte. Primul Adam era un suflet viu. Ultimul Adam este Domnul din ceruri [1 Corinteni 15: 47]. În întruparea Cuvântului natura umană nu numai că a fost unsă cu un val de har supraabundent, ci a fost asumată într-o unitate ipostatică cu înseşi realitatea Dumnezeiască în acea ridicare a naturii umane în comuniunea veşnică cu viaţa dumnezeiască. Părinţii Bisericii primare au văzut unanim înseşi esenţa mântuirii., baza

[119] Sfântul Irineu, *Adversus haeres,* III, 10, : ut fieret filius hominis, ad hoc ut et homo fierit filius Dei," M.G. VII, c. 875; cf. III, 19,1, col. 939-940; IV, 33. 4, c. 1120. a se vedea şi Sfântul Atanasie, *De incarnatione,* 54, M.G. XXV, c. 192: αὐτὸς γὰρ ἐνανΘρώπησεν ἱνα ἡμεἰς ΘεοποιηΘώεμν.

întregii lucrări de răscumpărare a lui Hristos. „Este mântuit ceea ce este unit cu Dumnezeu" spune Sfântul Grigorie de Nazianz. Ceea ce nu s-a unit nu poate fi mântuit. Acesta a fost principalul motiv ridicat împotriva lui Apolinarie,[120] cu privire la plinătatea naturii umane asumată de Unul Născut în Întrupare. Aceasta a fost principalul motiv din toată teologia primară în Sfântul Irineu, Sfântul Atanasie, Părinţii Capadocieni, Sfântul Chiril al Alexandriei şi Sfântul Maxim Mărturisitorul. Toată istoria dogmei hristologice a fost determinată de această concepţie fundamentală: întruparea Cuvântului ca şi răscumpărare. În întrupare se împlineşte istoria umană. Voinţa veşnică a lui Dumnezeu este împlinită, „taina cea din veşnicie şi de îngeri neştiută." Zilele aşteptării sunt gata. Cel Promis şi cel Aşteptat a venit. De aici înainte, ca să folosim fraza Sfântului Apostol Pavel, viaţa omului „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" [Coloseni 3: 3].

Întruparea Cuvântului a fost o manifestare absolută a lui Dumnezeu. Mai presus de orice a fost o revelaţie a vieţii. Hristos este Cuvântul vieţii, ὁ λόγος τής ζώής... „şi viaţa s-a arătat nouă şi am văzut-o şi îi purtăm mărturie şi vă vestim viaţa, viaţa veşnică care era cu Tatăl şi care s-a arătat nouă" [1 Ioan 1: 1-2].[121] Întruparea este înduhovnicirea omului, învierea naturii umane. Punctul crucial al Evangheliei este crucea, moartea celui Întrupat. Viaţa a fost descoperită deplin prin moarte. Moartea este taina paradoxală a credinţei creştine: viaţa prin moarte, viaţa din mormânt şi afară din mormânt, taina mormântului purtător de viaţă. Suntem născuţi la viaţa veşnică şi la înmormântarea în Hristos; suntem regeneraţi cu Hristos în baia botezului. Aşa este legea invariabilă a adevăratei vieţi. „Ceea ce se seamănă nu poate prinde viaţă numai dacă moare" [1 Cor. 15: 36].

---

[120] Cf. Sf. Ignaţiu, *Epist.* CI, *ad Cledonium,* MG XXXVII, c. 118-181: ὁ δέ ἡν,ωται τώ Θεώ τούτο καί σώζεταί.

[121] Cf. Sfântul Ignaţiu, *Ephes.* VII. 2: „în moarte adevărata viaţă," ἐν Θανάτω ζωή ἀληΘινή, Lightfoot, *Părinţii Apostolici,* Pt. II, v. II.1, p. 48.

„Mare este taina creştinătăţii: Dumnezeu s-a arătat în trup" [1 Timotei 3: 16]. Dumnezeu nu s-a arătat să reflecteze lumea dintr-o dată prin exercitarea puterii Sale omnipotente sau să o ilumineze şi să o transfigureze prin lumina copleşitoare a măririi Lui. În această smerenie desăvârşită s-a maturizat revelaţia dumnezeiască. Voinţa dumnezeiască nu aboleşte statutul original al libertăţii umane sau „a puterii de sine" [τὸ αὐτεξούσιον], nu distruge şi nici nu aboleşte „vechea lege a libertăţii umane."[122] În aceasta se manifestă o anumită limitaţie de sine sau o *„kenoză"* a puterii lui Dumnezeu. Mai mult decât atât, o anumită *kenoză* a iubirii lui Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu se limitează şi se retrage în menţinerea libertăţii creaţiei. Iubirea nu impune vindecare cu forţa. S-ar fi putut să se facă o vindecare şi în acest mod. Nu există nici o evidenţă obligatorie în această manifestare a lui Dumnezeu. Nu toţi L-au recunoscut de Domnul măririi sub „masca robului slujitor" pe care şi-a asumat-o deliberat. Cei care au recunoscut-o au făcut-o aşa nu printr-o introspecţie naturală, ci prin revelaţia Tatălui [Matei 16:17]. Cuvântul Întrupat a apărut pe pământ ca şi un om între oameni. Aceasta a fost presupunerea răscumpărătoare a întregii deplinătăţi umane. Întruparea trebuia să se manifeste în toată plinătatea vieţii, în plinătatea veacurilor umane, pentru ca toată plinătatea să fie sfinţită. Acesta este unul dintre aspectele ideii „sumarizatoare" a tuturor în Hristos (*recapitulatio,* ἀνακεφαλαίωσις) care a fost luată şi accentuată de Sfântul Irineu de la Sfântul Apostol Pavel.[123] Aceasta a fost „smerirea" Cuvântului [cf. Filipeni

---

122 Fraza aparţine Sfântului Irineu, *Adv. haeres,* IV, 37.1, M.G. VII, c. 1099: *„veterem legem libertatis humanae manifestavit, quia ṣliberum eum Desus fecit ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam, ad utendum sententiam Dei voluntarie, et non coactum a Deo."*

123 *Ibid.,* II. 18. 1: *sed quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans."* (c. 932); III, 18.7: *quapropteret per omenm venit aetatem omnibus restituens eam quae est Deum communionem,* (c. 937); II. 22. 4: *sed omnem aetatem sanctificans per illam, quae ad ipsum erat, similitudinem... ideo per omenm venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans in juvenibus juvenis, exemplus juvenibus fiens et sanctificans Domino; sicut senior in senioribus etc.,* c. 784. Cf. F. R.

2: 7]. Această *„kenoză"* a reprezentat o reducere a dumnezeirii Lui, care continuă în întrupare, o ridicare a omului, „îndumnezeirea" naturii umane, *„theosis."* După cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, în Întrupare „s-au împlinit trei lucruri dintr-o dată: preluarea, existenţa şi îndumnezeirea umanităţii Cuvântului."[124] Trebuie accentuat că în Întrupare, Cuvântul îşi asumă natura umană originală, nevinovată şi liberă de păcatul primordial şi fără nici o pată. Aceasta nu violează plinătatea naturii, nici nu afectează asemănarea Mântuitorului cu noi, nişte fiinţe păcătoase. Păcatul nu aparţine naturii umane, dar aduce cu sine o creştere parazitică şi anormală. Acest punct a fost puternic accentuat de Sfântul Grigorie de Nyssa şi de Sfântul Maxim Mărturisitorul în legătură cu învăţătura lor despre voinţă ca şi scaun al păcatului.[125] În întrupare

---

Montgomery Hitchock, *Irineu al Lugdunului, Un studiu al învăţăturii sale* (Cambridge, 1914), p. 158 f.; A. D'Ales, *Doctrina recapitulării în Sfântul Irineu, Cercetării ale Ştiinţei religioase,* VI, 1916, pp. 185-211.

[124] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* III. 12, MG XCIV, c. 1032: τήν πρόσληψιν, τήν ὑπαρξιν, τήν Θέωσιν αὐτής ὑπό τού λόγου.

[125] Sfântul Grigorie de Nyssa, *In ecclesiastes,* h. VII, M.G. XLIV, p. UW 725: „răul, considerat prin sine, nu există dincolo de liberul arbitru. A se vedea despre Sfântul Grigorie de Nyssa (München, 1910); F. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom mensch* (Köln, 1890). În Sfântul Maxim Mărturisitorul distincţia dintre „natură" şi „voinţă" a fost principalul punct în polemicile lui împotriva monoteliştilor. Există o „voinţă naturală" (Θέλιμα φυσικόν); iar aceasta este nepăcătoasă. Mai există şi o „voinţă selectivă" (Θέλημα γνωμικόν) iar aceasta este rădăcina păcatului. Această „voinţă naturală" este ceea ce face omul o fiinţă liberă iar libertatea aparţine omului prin natură, la fel ca şi raţiunea. Fără această „voinţă naturală" sau libertate omul nu ar fi pur şi simplu deloc om, οὐ χωρὶς εἰναι τήν ἀνΘρωπίνην φύσιν ἀδύνατον. A se vedea Sfântul Maxim, *Ad Marynum,* c. 5, M. G. XCI, c. 45: Θέλημα γάρ ἐστι φυσικον δύναμις τού κατά φύσιν ὀντος ὀρεκτική, καί τών οὐσιωδώς τή φύσει προσόντων, συνεσιν ὀντος ὀρεκτική, καί τών οὐσιωδώς τή φύσει προσόντων , συνκετική πάντων ιδιομάτωσις; cf. 49. Această „voinţă naturală" nu este o alegere definită sau o rezolvare, nu este nici o προαίρεσις, ci mai mult un fel de presupunere a tuturor alegerilor şi a deciziilor, un impuls înnăscut din libertate, un ὀρεξις sau un *appetitus,* după cum întrebuinţează Comfebis termenul şi nu un γνώμη, *sententia.* Cf. Disputatio cum Pyrrho, c. 304: οὐδεις γάρ ποτε Θέλεις διδάσκει, ἀρα φύσει Θελητικός ὁ ἀνΘεωπος. καί πάλιν, εἰ φύσει λογικός ὁ

Cuvântul îşi asumă natura formată la început, creată după „chipul lui Dumnezeu" şi prin urmare acest chip este restabilit din nou în om.[126] Aceasta nu a fost încă asumarea suferinţei umane sau a unei umanităţii suferinde. A fost o presupunere a vieţii umane, dar nu încă a morţii umane. Libertatea lui Hristos faţă de păcatul originar se constituie în libertatea Sa faţă de moarte, care este „consecinţa păcatului." Hristos nu este supus coruperii şi mortalităţii încă de la naşterea Sa. La fel ca şi primul Adam de dinainte de Cădere, El este capabil să nu moară deloc, *potens non mori,* deşi evident El poate să şi moară, *potens autem mori.* El a fost scutit de necesitatea morţii, fiindcă umanitatea Sa era pură şi nevinovată. Prin urmare moartea lui Hristos nu putea fi voluntară, nu prin necesitatea naturii căzute, ci prin liberul arbitru şi acceptare.[127]

Trebuie făcută o distincţie între asumarea naturii umane şi preluarea păcatului de Hristos. Hristos este „Mielul Domnului care ridică păcatul lumii" [Ioan 1: 29].[128] El nu i-a păcatul lumii prin

---

ἀνΘρωπος. τὸ δὲ φύσει λογικὸς καὶ φύσει αὐτεξούσιον. Τὸ γὰρ αὐτεξούσιον... Θέλησις ἐστιν. Despre Sfântul Maxim Mărturisitorul a se vedea H. Straubinger, *Die Chritologie des hl. Maximus Confessor* (Dis. Bonn, 1906). Un scurt şi excelent studiu despre întregul teologiei Sfântului Maxim este oferită de S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Teologia Bizantină* (Kiev, 1915) [rusă].

126 A se vedea M. Lot Borodine, *La Doctrine de la „déification" dans l'Église greque jusqu'au XI siècle, Revue de l'histoire des religions,* t. CV, CVI şi CVII, 1932-1933; J. Gross, *Îndumnezeirea creştinului după Părinţii greci* (Paris, 1938).

127 Cf. Sfântului Maxim Mărturisitorul, *Ad Marynum.,* M.G. XCI, 129: κατ' ἐξουσίαν ἀπειροδύναμον, αλλ' οὐκ ἀνάγκη ὑπεύΘυνον. Οὐ γὰρ ἐκτισις ἦν ὡς ἐφ' ἡμὼν, ἀλλὰ κένωσις ὑπὲρ ἡμὼν τοὺ σαρκωθέωτος. Pentru acest motiv Sfântul Maxim a negat categoric caracterul penal al suferinţelor şi morţii Domnului.

128 „Ridică" pare să fie o redare mai acută a cuvântului grecesc αἴρων, decât „a lua" din versiunea engleză Autorizată şi din cea Revizuită a Bibliei sau mai bine spus, ambele înţelesuri sunt implicate mutual. A se vedea lucrarea episcopul Westcott, *Evanghelia după Ioan,* I, (1908), p. 40. Cuvântul αἴρειν poate însemna fie (1) a lua asupra sa sau (2) a duce undeva departe. După cum este folosit în Septuagintă şi în pasajul paralel, 1Ioan 3: 5 este decisiv în favoarea celui de al doilea înţeles (Vulg. *qui tollit, qui aufert*); şi evanghelistul se pare că accentuaiză acest înţeles prin substituirea unui alt cuvânt pentru ambigul cuvânt al Septuagintei (φέρει, a purta) . "Prin asumarea neputinţelor noastre asupra Sa"

Întrupare. Aceasta este un act al voinţei, nu o necesitate a naturii. Mântuitorul *poartă* păcatul lumii (care înseamnă ceva mai mult decât că şi-l *asumă*) prin liberul arbitru al iubirii. El îl poartă într-un astfel de fel încât acesta nu devine propriul Lui păcat sau violarea curăţiei naturii şi voinţei Lui. El îl poartă liber; de aici reiese această „luare" a păcatului ca şi o putere răscumpărătoare, ca şi un act liber al compasiunii şi iubirii.[129] Ridicarea păcatului nu este o simplă compasiune. În această lume, care „zace în păcat," chiar şi puritatea

---

Hristos le-a dus cu Sine (Matei 8; 17) şi această idee este sugerată distinct în pasajul din Isaia 53:11. Timpul prezent marchează rezultatul viitor după cum este el asigurat la începutul lucrării şi deasemenea se implică un prezent continuu (Cf. 1 Ioan 1; 17). Singularul ἁμαρτίαν „este important atâta vreme cât el declară victoria lui Hristos asupra păcatului privit în unitatea sa, ca şi coruperea comună a umanităţii, care este realizată personal în păcatele unor oameni separaţi." Cf. A. Plummer, *Comentariu* (1913), p. 80: „este mai potrivit care duce decât a lua, căci Hristos a dus greutatea păcatului purtându-o; acest lucru nu este exprimat aici, deşi este implicat"; τὴν ἁμαρτίαν, „privit ca şi o mare plagă sau greutate." Arhiepiscopul J. H. Bernard, *Evanghelia după Ioan* (1928), I, 46-47, descrie timpul prezent „a lua" ca şi *futurum praesens,* „nu numai un eveniment în timp ci un proces veşnic."

[129] A se vedea Sfântul Maxim, *Ad Maryum,* M.G. XCI, c. 220-221: οἰκείωσιν δὲ ποίαν φασεί; τὴν οὐσιώδη, καθ' ἣν τὰ προσόντα φισικὼς ἑκαστον ἐχοντα οἰκειούται διά τὴν φύσιν' ἡ τὴν σχετικὴν καθ' ἣν τὰ ἀλλήλων φισικὼς στέργομεν τε καί οἰκειούμεθα, μηδέν τούτων αὐτοί πάσχοντες ἡ ἐνεργούντες. Sfântul Maxim a fost preocupat aici cu problema „ignoranţei" Domnului. Aceiaşi distincţie se găseşte şi în Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* III, 25, M.G. XCIV, c. 1003: „Trebuie să se ştie că actul aproprierii (οἰκείωσις) implică două lucruri, primul este esenţialul şi naturalul (φυσικὴ καί οὐσιώδης) şi celălalt personalul şi relativul (προσωπικὴ καί σχετικὴ). Naturalul şi esenţialul este natura asumată de Domnul din iubire faţă de om precum şi toate lucrurile care îi aparţin acestuia (τὴν φύσιν καί τά φυσικά πάντα), real şi veridic El devenind om. Domnul a experimentat lucrurile care aparţin omului prin natura sa. Aproprierea personală şi relativă este cea în care cineva pentru un anumit motiv (prin iubire sau compasiune) îşi asumă asupra sa o altă persoană (τού ἑτέρου ὑποδύεται πρόσωπον) şi spune cava care nu are nici un fel de legătură cu sine în locul celuilalt şi spre avantajul Lui. În acest sens, Domnul şi-a apropriat Luişi atât blestemul cât şi dezertarea omului, lucruri care nu au nici o legătură cu natura Lui (οὐκ ὀντα φισικά). Astfel El şi-a asumat persona noastră şi S-a plasat pe Sine în linie cu noi (μεθ' ἡμών ταssόμενος)."

este suferinţă, este o fântână sau o cauză a suferinţei. De aici rezultă că inima dreaptă tânjeşte şi doreşte după cuvioşie şi suferă din cauza nedreptăţii şi lipsei de cuviinţă a acestei lumi. Viaţa Mântuitorului, ca şi viaţa fiinţelor pure şi cuvioase, ca şi o viaţă curată şi neîntinată, trebuie să fie fost în această lume viaţa celui care suferă. Binele este de multe ori oprimat în această lume şi lumea este oprimată în faţa binelui. Această lume rezistă binelui şi nu vrea să privească la lumină. Lumea nu-L acceptă pe Hristos, îl resping atât pe El cât şi pe Părintele Lui [Ioan 15: 23-24]. Mântuitorul se pleacă în faţa ordinii acestei lumi şi fiecare opoziţie a acestei lumi este depăşită prin iubirea Lui atoateiertătoare: „Părinte iartă-i că nu ştiu ce fac" [Luca 23:34]. Toată viaţa Domnului este o singură cruce. Suferinţa nu este încă toată crucea. Crucea înseamnă mai mult decât suferinţa Binelui. Sacrificiul lui Hristos nu este epuizat deplin de ascultarea, îndurarea, compasiunea, răbdarea şi iertarea finală. Singura lucrare răscumpărătoare nu poate fi separată în părţi. Viaţa pământească a Domnului este un tot organic şi acţiunea lui Răscumpărătoare nu este exclusiv legată cu oricare din momentele particulare din viaţa Lui. Domnul a purtat o mărturie deplină asupra ceasului morţii: „pentru acest lucru am venit Eu pe lume" [Ioan 12: 27]. Moartea răscumpărătoare este scopul ultim al Întrupării.[130]

Taina crucii este dincolo de înţelegerea noastră raţională. „Priveliştea îngrozitoare" pare a fi ciudată şi uimitoare. Toată viaţa Domnului nostru a fost un mare act al răbdării, milei şi iubirii. Toate sunt iluminate de iradierea veşnică a dumnezeirii, deşi această iradiere este invizibilă lumii cărnii şi păcatului. Mântuirea a fost plinită pe Golgota, nu pe Tabor, crucea lui Iisus fiind prevestită

[130] Episcopul Westscott, *Ad locum,* II, 125: „Hristos a venit ca să sufere, pentru ca El să intre în conflictul ultim cu păcatul şi moartea şi fiind mântuit din ele să câştige un triumf asupra morţii prin murire"; Arhiepiscopul Bernard, II, 437, traduce: „şi totuşi pentru acest scop," pentru ca slujirea Lui să fie împlinită în patimă... Mărirea Tatălui (5; 28) este împlinită nu numai prin ascultarea Fiului prin împlinirea scopului ultim, victoria asupra morţii şi a răului."

încă de pe Tabor [cf. Luca 9: 31]. Hristos a venit nu numai ca să înveţe cu putere şi autoritate şi să le spună oamenilor numele Tatălui, nu numai ca să împlinească faptele milei. El a venit să sufere, să moară şi să învie din nou. El a mărturisit de mai multe ori în faţa ucenicilor înmărmuriţi şi perplecşi. El nu numai că a profeţit venirea patimii şi a morţii, ci a mărturisit deschis că El trebuie, că El are nevoie să sufere şi să fie ucis. El a spus deschis că „trebuie" nu este identic cu „probabil că trebuie." El a început să-i înveţe că Fiul Omului trebuie să sufere multe lucruri şi să fie respins de bătrânii templului, de preoţi şi cărturari care-L vor ucide şi „a treia zi v-a învia din nou" [Marcu 8; 31, Matei 16: 21, Luca 9; 22; 24, 26]. „Trebuie" [δεῖ] nu numai după legea urii lumii, în care binele şi adevărul sunt persecutate şi respinse, nu numai în conformitate cu legea urii şi a răului. Moartea Domnului a fost asumată cu deplină libertate. Nimeni nu îşi ia singur viaţa. El însuşi îşi oferă duhul prin voinţa şi autoritatea lui supremă. „Eu am autoritate," – ἐξουσίαν ἐχω – [Ioan 10: 18]. El „a suferit şi a murit," nu fiindcă El nu ar fi putut scăpa de suferinţă, ci fiindcă El „a ales să sufere," după cum se afirmă în Catehismul rusesc. A ales nu numai în sensul îndurării personale sau nerezistenţei, nu numai în sensul că El a permis rănii păcatului şi fărădelegii să iasă prin Sine. El nu numai că i-a permis ci le-a *dorit*. El „ a murit după *legea adevărului* şi a *iubirii*. Crucificarea nu a fost în nici un caz un suicid pasiv sau o simplă crimă. A fost un sacrificiu şi o jertfire. El trebuia să moară. Aceasta nu a fost necesitatea acestei lumi. A fost necesitatea iubirii dumnezeieşti. Taina crucii începe în veşnicie, „în sanctuarul Sfintei Treimi, sanctuar care nu poate fi înţeles de creaturi." Taina transcendentă a înţelepciunii şi iubirii lui Dumnezeu este descoperită şi împlinită în istorie. De aici înainte se vorbeşte de Hristos ca şi Miel, „care a fost rânduit înainte de întemeierea lumii" [Petru 1; 19] şi care „ a fost jertfit de la întemeierea lumii" [Apocalipsă 13: 8].[131] „Crucea lui

[131] Cf. P. M. Lagrange, *Evanghelia după Sfântul Luca* (1921), p. 267, ad. loc. *„marque le decret divin"*; A. Plummer, Comentariu la Sfântul Luca, 1905, p. 247: „aceasta exprimă necesitatea logică mai mult decât obligaţia morală (ὠφειτεν, Evrei 2: 17)

Iisus, compusă din duşmănia evreilor şi din violenţa păgânilor este chipul pământesc şi umbra iubiri Lui dumnezeieşti din ceruri."[132] Această „necesitate dumnezeiască" a morţii pe cruce depăşeşte orice fel de înţelegere. Biserica nu a încercat niciodată o definiţie raţională a supremaţiei acestei taine. Termenii scripturistici au apărut şi încă mai apar celor potriviţi. În orice caz, nici o categorie etică simplă nu v-a fi îndeajuns. Concepţiile morale şi cele mai legale şi juridice nu sunt decât nişte antropomorfisme. Acest lucru este adevărat şi se aplică chiar şi ideii sacrificiului. Sacrificiul lui Hristos nu poate fi considerat ca şi o simplă predare sau oferire. Aceasta nu explică însă necesitatea morţii. Căci toată viaţa celui Întrupat a fost un sacrificiu continuu. De ce nu a fost această viaţă pură insuficientă pentru victoria asupra morţii? De ce a fost biruită moartea numai prin moarte? A fost oare moartea cu adevărat un prospect înfricoşător pentru Cel Drept, pentru Cel Întrupat, în special în preştiinţa învierii cele de a treia zi? Chiar şi martirii creştini de rând au acceptat toate mutilările, torturile şi chinurile, chiar şi moartea într-un calm deplin şi cu bucurie, ca şi o coroană şi ca şi un triumf. Şeful martirilor, Protomartirul însuşi Hristos nu a fost cu nimic mai prejos decât ei. Prin acelaşi „decret dumnezeiesc," prin aceiaşi „necesitate dumnezeiască," El nu numai că „trebuia" executat, ocărât şi în cele din urmă mort ci deasemenea a fost înviat a treia zi. Indiferent care ar fi interpretarea noastră la Agonia din grădina Gheţimani, un punct este clar. Hristos nu a fost o victimă pasivă, ci Cuceritorul, chiar şi în cea mai de jos umilire. El a ştiut că această umilire nu a fost o simplă îndurare sau ascultare, ci chiar calea măririi şi a victoriei ultime. Simpla idee a dreptăţii dumnezeieşti, *justitia vindicativa,* descoperă înţelesul ultim a

---

sau potrivirea naturală (ἐπρεπεν, Evrei II, 10). „Este un decret dumnezeiesc, o lege a naturii dumnezeieşti, pe care Fiul Omului trebuie să o sufere"; B. E. Easton, *Evanghelia după Sfântul Luca,* (Edinburg, 1926), *ad. loc.,* p. 139; δεῖ, "prin decret dumnezeisc," în special ca cel expus în Vechiul Testament.

[132] Filaret, Mitropolitul Moscovei, Predică la Vinerea cea Mare (1816), *Predici şi cuvântări,* I, (1973), p. 94 [rusă].

sacrificiului de pe Cruce. Taina Crucii nu poate fi prezentată adecvat în termenii tranzacţiei, recompensei sau răscumpărării.[133] Dacă valoarea morţii lui Hristos a fost sporită infinit de Personalitatea lui Dumnezeiască, acelaşi lucru se aplică întregului vieţii Sale. Toate faptele lui au o valoare şi o semnificaţie infinită ca şi faptele Cuvântului lui Dumnezeu. Ele acoperă supra-abundent atât greşelile cât şi păcatele naturii umane căzute. În cele din urmă, cu greu poate exista o dreptate retributivă în patima şi moartea Domnului, dreptatea retributivă care ar putea exista chiar în moartea unui om drept. Aceasta nu a fost suferinţa şi moartea unui simplu om susţinută graţios de ajutorul dumnezeiesc din cauza

[133] Evidenţa scripturisitcă în favoarea concepţiei Răscumpărării este destul de şubredă. Λύτρον nu înseamnă „răscumpărare," cuvântul este folosit în Noul Testament numai o singură dată, în pasajele paralele de la Marcu 10; 15 şi Matei 20: 28 şi aici accentul cade pe „pierderea" slujirii mesianice a lui Hristos, decât pe răscumpărarea în cel mai strict înţeles. Înţelesul primar al verbului λύω înseamnă a „pierde" sau a „elibera." Cuvântul ἀντίλυτρον apare în Noul Testament numai o singură dată: 1 Timotei 2; 6. Expresia de mijloc λυτρούσθαι, atât în Luca 24, 21şi în Tit 2, 14 sau în 1 Petru 1, 18f. Nu implică în mod necesar nici un motiv al „răscumpărării." *Jedenfalls wäre est völling verkerht für Titus II, 14und 1 Petri 1, 18 zu behaupen: weil in dem Sprachgebrauch der LXX* λυτρούσθαι *als Gottestat nicht die Lösegled-Vorstellung enthält, enthält es sie auch an diesen Stellen nicht"* [Büchstel in Kittel *Wörterbuch,* IV. 6, s. 353]. Λύτρωσις în Luca I, 68 nu este nimic mai mult decât o simplă „mântuire" (cf. 5: 69, 71, 77). Evrei 9: 12: αἰωνίαν λύτρωσιν nu implică nici el nici un fel de răscumpărare. *„An ein Lösegeld ist wohl hier kaum gedacht, wenn auch vom Blute Jesu die Rede ist. Die Vorstellung in Hebr. ist mehr kutlisch als rechtlich"* (Büchsel, s. 354). Ἀπολύτρωσις din Luca 21: 28 este acelaşi cu λύτροσις din 1; 68 sau 2: 38, ca şi o împlinire mesianică răscumpărătoare. Acest cuvânt este folosit de Sfântul Pavel cu acelaşi înţeles general. A se vedea Büchsel s. 357f. *„Endlicht muss gefragt werden: wie weit ist in* ἀπολύστροσις *die Vortstellung von einem* λύτρον, *einem Lösegald oder dergleichen noch lebending? Soll man vorausetzen, das neberall, wo von* ἀπολύτροσις *die Rede ist, auch ein* λύτρον *gedacht ist? Ausdrücklich Bezung genommen wird auf ein Lösegrad an keiner der* Ἀπολύτρωσις *– Stellen... Wie die Erlösung zustande kommt, sagt Paulus mit der* ἐλαστήριον *– Vor stellun, was überflüsig wäre, wenn in* ἀπολήτρωσις, *die Lösegeldvorstellung lebendig wäre... Die richtige deustche übersetzung von* ἀπολύτροσις *ist deshalb nur Erlösung oder befreiung, nicht Loskauf, ausahmweise auch Freilassung* Hebr. 11, 35 *und Erlediung* Hebr. 9; 15."

îndurării şi credincioşiei ajutorului dumnezeiesc. Această moarte a fost suferinţa Fiului lui Dumnezeu întrupat, suferinţa naturii umane netensionate, deja îndumnezeită de asumarea ei în ipostasul Cuvântului. Aceasta nu poate explica idea unei satisfacţii substanţiale, *satisfactio vicaria* a scolasticilor. Nu fiindcă substituţia nu este posibilă. Întra-adevăr Hristos a luat asupra Sa păcatul lumii. Din cauza faptului că Dumnezeu nu cauzează suferinţă nimănui, El se întristează la vederea suferinţei. Cum ar fi putut moartea penală a Întrupatului, cel nepătimitor şi nepângărit să fie abolirea păcatului, dacă moartea este reprezentată ca şi consecinţă a rănii păcatului şi dacă moartea există numai în lumea păcătoasă? Este adevărat că Dreptatea stopează Iubirea şi Mila şi a fost nevoie de Crucificare pentru a desluşii iubirea iertătoare a lui Dumnezeu care era împiedicată de a se manifesta prin stoparea dreptăţii răzbunătoare? Dacă a existat o sforţare, a existat o sforţare a iubirii. Dreptatea a fost împlinită în aceasta mântuirea a fost călită prin condenscenţă, prin *„kenosis"* şi nu prin puterea omnipotentă. Probabil o recreaţie a umanităţii căzute prin puternica intervenţie a omnipotenţei lui Dumnezeu ni s-ar părea mai simplă şi mai miloasă. Destul de ciudat, plinătatea iubirii lui Dumnezeu care intenţionează să păstreze libertatea umană ne apare nouă mai mult ca o cerinţă severă a unei dreptăţi transcendente, pur şi simplu fiindcă ea implică un apel la cooperarea voinţei umane. Astfel, mântuirea devine o datorie pentru om şi poate fi împlinită numai în libertate, cu răspunsul omului. „Chipul lui Dumnezeu" este manifestat în libertate. De multe ori înseşi libertatea este o greutate pentru om. Într-un anume sens este un dat şi o cerere supraumană, o cale supranaturală, calea „îndumnezeirii," *theosis*. Nu este oare această îndumnezeire o greutate pentru fiinţa închistată prin sine, egoistă şi suficentă prin sine? Totuşi, această greutate oferită ca un dar al libertăţii este semnul ultim al iubirii lui Dumnezeu şi a bunăvoinţei lui faţă de om. Crucea nu este un simbol al Dreptăţii, ci simbolul iubirii. Sfântul Grigorie de Nazinaz risipeşte toate îndoielile accentuând în remarcabila sa Predică de Paşti:

„Către cine şi de ce se varsă şi se scurge acest mare şi nepreţuit sânge a lui Dumnezeu, Marele Preot şi Victima?... Noi suntem sub puterea celui rău, vânduţi păcatului şi iată că am luat această rană asupra noastră prin senzualitate... este preţul răscumpărării care îi este dat numai Lui în a cărui putere suntem ţinuţi şi deci întreb, către cine şi cui îi este plătit acest preţ?... Dacă nu este cel rău , atunci cât de neruşinat este aceasta! Tâlharul primeşte preţul răscumpărării; el nu numai că îl primeşte de la Dumnezeu, ci îl primeşte chiar pe Dumnezeu Însuşi. Pentru tirania lui el primeşte un preţ atât de mare astfel că se cuvine ca El să ne fie milostiv. Dacă este preţul plătit Tatălui, mai întâi de toate în ce fel? Nu am fost noi ţinuţi în robie sub El?... În al doilea rând, pentru ce motiv? Pentru ce motiv a fost sângele Unuia Născut plăcut Tatălui, care nu l-a acceptat nici măcar pe Isaac când a fost oferit de tatăl său, ci a schimbat oferta, oferind în loc de o victimă rezonabilă un miel?"

Prin toate aceste întrebări Sfântul Grigorie de Nazianz încearcă să facă clar lipsa de explicaţie a crucii în termenii unei dreptăţi răzbunătoare. El concluzionează: „este evident că Părintele a primit [jertfa], nu fiindcă a cerut-o sau pentru că îi era necesară, ci prin iconomie şi fiindcă omul a trebuit să fie sfinţit de umanitatea lui Dumnezeu."[134]

Răscumpărarea nu este numai iertarea păcatelor; nu este numai o reconciliere a omului cu Dumnezeu. Răscumpărarea înseamnă deplina abolire a răului, eliberarea din păcat şi moarte. Răscumpărarea a fost împlinită pe Cruce, „prin sângele Crucii Lui" [Coloseni 1, 20; cf. Fapte 20, 28; Romani 5, 9; Efeseni 1, 7; Coloseni 1, 14; Evrei 9, 22; 1 Ioan 1, 7; Apocalipsă 1, 5-6; 5, 9]. Nu numai prin suferinţa pe cruce, ci prin moartea pe cruce. Victoria ultimă este câştigată, nu prin suferinţe şi îndurare, ci prin moarte şi înviere. Intrăm aici în adâncimea *ontologică* a existenţei umane. Moartea Domnului nostru a însemnat victoria asupra morţii şi mortalităţii, nu numai iertarea păcatelor, nu numai o simplă îndreptăţire a omului şi nici o satisfacţie a unei dreptăţi abstracte.

[134] Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Orat.* XLV, *in S. Pascha,* 22, M.G. XXXVI, 653.

Cheia tainei poate fi oferită numai printr-o doctrină coerentă a morţii umane.

Taina Morţii şi a Răscumpărării

În separarea de Dumnezeu natura devine neaşezată, îşi iasă din firesc, este descompusă. Înseşi structura devine nestabilă. Unitatea duhului şi a trupului devine nesigură. Sufletul îşi pierde puterea sa vitală, nu mai este capabil să susţină trupul. Trupul devine mormântul şi închisoarea sufletului. Astfel moartea sufletească devine inevitabilă. Trupul şi sufletul nu mai sunt precum erau mai demult asiguraţi sau ajustaţi unul altuia. Încălcarea poruncii „a reinstalat omul în stadiu de natură" spune Sfântul Atanasie, εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεφεν, „la fel cum a fost făcut din nimic, la fel şi în chiar existenţa sa el a suferit la timpul cuvenit coruperea în conformitate cu toată dreptatea." Fiind făcută din nimic, creatura există deasupra unui abis al nimicului, fiind chiar gata să cadă în el. Natura creată, după cum spune Sfântul Atanasie, este muritoare şi infirmă, „curgătoare şi suspusă distrugerii," φύσις ρευστὴ καὶ διαλυομένη. Creatura este mântuită din această „corupere naturală" prin puterea harului lui Dumnezeu, „prin locuirea Cuvântului." Astfel, separaţia de Dumnezeu duce creatura la descompunere şi dezintegrare.[135] „Căci noi cu moarte vom muri, şi vom fi ca apa ce se varsă pe pământ şi nu se mai adună la un loc" [2 Samuel 14: 14].

Experienţa creştină a morţii este mai întâi de toate descoperită ca şi o profundă tragedie, ca şi o dureroasă catastrofă

---

135 Sfântul Atanasie cel Mare, *De Incarnatione,* 4-5, MG XXV, c. 194; traducerea lui Robertson, (Londra, 1891, pp. 7-10): „imediat ce a pătruns gândul în minţile lor, ei au devenit coruptibili şi fiind înscăunată moartea a luat controlul asupra lor... căci fiind nimic prin natură ei au fost chemaţi în fiinţă prin locuirea iubirii Cuvântului; de a aici a urmat că atunci când şi-au pierdut înţelegerea lui Dumnezeu, ei şi-au pierdut nemurirea; şi aceasta înseamnă: ei au fost daţi morţii şi coruperii" Cf. *Contra gentes* 41, col. 81-84.

metafizică, ca şi un eşec tainic al destinului uman. Căci moartea nu este un sfârşit normal, ci este un eşec. Nu Dumnezeu a creat moartea; El a creat omul pentru necorupere şi pentru adevărata fiinţă, ca "să putem avea fiinţă," εἰς τὸ εἶναι [Cf. Înţelepciunea lui Solomon 6, 18 şi 2, 23]. Moartea omului este consecinţa "rănilor păcatului" [Romani 6, 18 şi 2, 23]. Moartea este o pierdere şi o corupţie. De la Cădere taina vieţii este înlocuită de taina morţii. Ce înseamnă pentru om a murii? Ceea ce moare de fapt este trupul, căci numai trupul este muritor. Spunem că sufletul este "nemuritor." În filosofiile curente de astăzi, "nemurirea sufletului" este accentuată în aşa măsură că "mortalitatea sufletului" este aproape trecută cu vederea. În moarte această existenţă pământească, vizibilă şi externă încetează. Totuşi, printr-un anumit instinct profetic spunem că "omul" este cel care moare. Este evident că moartea frânge existenţa umană, deşi este admis că sufletul uman este "nemuritor" şi personalitatea este şi indestructibilă. Astfel problema morţii este prima problemă a trupului uman, a corporalităţii omului. Creştinismul proclamă nu numai viaţa de după moarte a sufletului nemuritor, ci şi învierea sufletului. Omul a devenit muritor prin Cădere şi de fapt moare. Moartea omului devine o catastrofă cosmică. În omul care moare natura îşi pierde centrul nemuritor şi moare în om. Omul a fost furat naturii fiind făcut din praful pământului. Într-un anume fel el a fost scos afară din natură fiindcă Dumnezeu este cel care a suflat în el suflare de viaţă. Sfântul Grigorie al Nyssei comentează despre povestirea Facerii în acest fel. "Căci Dumnezeu, spune el, luând praful din pământ a modelat omul şi prin propria lui mulare şi a plantat viaţa în creatura pe care a format-o cu scopul ca elementul pământesc să fie ridicat la unirea cu Dumnezeiescul şi pentru ca harul dumnezeiesc să poată fi extins uniform la toată creaţia, natura de jos fiind amestecată cu ceea ce este deasupra lumii."[136] Omul

[136] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio cat.,* 6, Srawley p. 81: ὡς ἂν συνεποιΘαίη τὼ Θείω τὸ γήϊνον καί μία τις κατά τὸ ὁμότιμον δία πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι,

este un fel de "microcosmos" în care sunt combinate toate felurile de viaţă şi prin el toată lumea vine în contact cu Dumnezeu.[137] Consecvent apostazia omului înstrăinează întreaga creaţie de la Dumnezeu, o devastează şi îl lipseşte pe om de Dumnezeu. Căderea omului a cutremurat armonia cosmică. Păcatul înseamnă dezordine, dezacord şi fărădelege. Strict vorbind numai omul este cel care moare. Într-adevăr moartea este o lege a naturii, o lege a vieţii organice. Moartea omului înseamnă numai căderea sau legarea lui de mişcarea ciclică a naturii, ceva care nu trebuia să se întâmple. După cum spune Sfântul Grigorie, "de la natura animalelor necuvântătoare mortalitatea este transferată la o natură creată pentru nemurire." Numai pentru om este moartea contrară naturii şi mortalitatea este rea.[138] Numai omul este rănit şi mutilat de

---

τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκερωαμένης. Traducerea lui Srawley, p. 39-40.

137 Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima resurr.,* MG XLVI, c. 28; cf. *De opific. Hominis, cap.* 2-5, M.G. XLIV, col. 133 s. Idea poziţiei centrale a omului în cosmos este puternic accentuată în sistemul teologic al Sfântului Maxim Mărturisitorul.

138 Sfântul Grigorie al Nyssei, *Orat. cat.,* cap. 8, „potenţialitatea morţii care a fost un semn distinctiv pentru creaturile necuvântătoare," τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθε δύναμιν ἡ τῆς ἀλάγου φύσεως ἐξαίρετος ἦν, π. 43-44 Srawley; Cf. *De anima et resurr.,* M.G. XLVI, c. 148: „ceea ce a trecut naturii umane din viaţa necuvântătoare," σχήμα τῆς ἀλόγου φύσεως. *De opif. hominis,* 11, M.G. XLIV, c. 193: „ceea ce a fost oferit vieţii necuvântătoarelor pentru supravieţuire, aceea, fiind transferat vieţi umane, devine patimi." Interpretarea „veşmintelor de piele" din povestirea biblică ca fiind mortalitatea trupului stă în legătură cu aceste lucruri; cf. Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Oratio* 38, n. 12, M.G. XXXVI, c. 324. Gnosticii valentinieni se pare că au fost primii care au sugerat că „veşmintele de piele" din Facere 3, 21 înseamnă trupul carnal; a se vedea Sfântul Irineu, *Adv. Haereses,* I, 5, 5, M. G. VII, c. 501: ὑστερον δὲ περιτεΘείσΘαι λέγουσιν αὐτὸ τὸν δερμάτινον χιτὼνα, τοὺτο δὲ τὸ αἰσΘητὸν σαρκίον εἰναι λέγουσι; cf. Tertulian, *Adv. Valentinoanos,* 24, p. 201 Kroymann: *carnale superficiam postea aiunt choico supertextam et hanc esse peliiceam tunicam obnoxia sensui; De carnis resurr.,* 7, p. 34 Kroymann; *ipsae erunt carnis ex limo reformation,* Clement al Alexandriei, un citat din Iulius Casianus din şcoala Valentiniană, *Stromata,* III, 14, p. 230 Stählin II: χιτὼνας δὲ δερματίνους ται ὁ κασσιανὸς τὰ σώματα. *Excerpta ax Theodoto,* 55, 125 Stählin III: τοῖς τρισὶν

moarte. În viaţa generică a animalelor necuvântătoare, moartea este mai mult un moment natural în dezvoltarea speciilor; este mai mult expresia puterii regeneratoare a vieţii decât infirmitate. Orişicum, odată cu căderea omului, mortalitatea chiar şi în natură îşi asumă răul şi semnificaţia tragică. Înseşi natura este otrăvită de veninul fatal al decompoziţiei umane. Cu animalele necuvântătoare, moartea este discontinuitatea existenţei individuale. Trupul este cel care devine coruptibil şi potrivit morţii prin păcat. Numai trupul este cel care se poate dezintegra. Totuşi, nu este trupul cel care moare, ci omul întreg. Căci omul este compus organic din suflet şi trup. Nici sufletul şi nici trupul luate separat nu reprezintă omul. Un trup fără suflet este doar un cadavru şi un suflet fără trup este o fantomă. Omul nu este o fantomă *fără*-cadavru şi cadavrul nu este o parte din om. Omul nu este un "demon fără trup," închis pur şi simplu în temniţa trupului. Indiferent cât de tainică este unirea sufletului şi a trupului, conştiinţa imediată a omului mărturiseşte unitatea organică a structurii lui psiho-fiziologice. Acest întreg organic al compoziţiei umane a fost încă de la început puternic accentuat de toţi învăţătorii creştini.[139] Pentru acest motiv separaţia

---

ἀσωμάτοις ἐπί τού Ἀδάμ τέτρατον ἐπενδύσται τόν χοϊκόν, τούς δερματίνους χιτῶνας. E. R. Dodds a sugerat că această interpretare stă în legătură cu vechea folosire orfică a cuvântului χιτών. Cuvântul χιτών se pare că a fost original un termen orfico-pitagoreian care desemna trupul carnal. În acest sens este folosit de Empedocle, fragm. 126 Diels, σαρκών ἀλλόγωστι περιστέλλουσα χιτώωι, care ar putea fi comparat cu Platon *Gorg.* 523c, unde trupul carnal este descris ca şi ἀμφίεσμα, pe care sufletul îl pierde la moarte. Veşmântul curat de lână al adepţilor orfici semnifică şi simbolizează probabil „hainele de piele." Proclu, *Elementele teologiei,* un text revizuit cu traducere, introducere şi comentariu de E. R. Dodds (Oxford, Clarendron Press, 1933), p. 307. Porfirie numeşte de câteva ori trupul carnal un „veşmânt de piele." ap.

[139] Cf. Atenagora, *De resurr.,* 15, p. 65-67 Schwartz; Pseudo-Iustin, *De resurrectione,* ap. Holl, *Fragmente vornicänischen Kirchenväter aus den Sacra Parallela,* Harnack-Gebhart, *Texte und Untersuchungen,* XX.2, 1889, frg. 107, p. 45: τί γάρ ἐστιν ὁ ἀνΘρωπος ἀλλ' ἡ τό ἐκ ψυχῆς καί σώματος συνεστός ζῶον λογικόν; μή ούν καθ' ἑαυτήν ψυχή ἀνθρωπος; ὀν, ἀλλ, ἀνθρώπου ψυχή μή ούν καλείτο σώμα ἀνθρωπος; ὀν, ἀλλ' ἀνθρώπου σώμα καλείται εἰπεν ούκ κατ' ἰδίαν μέν τούτων ούδέτερον

trupului de suflet înseamnă moartea omului, discontinuitatea existenţei lui, a întregului, a existenţei lui ca şi om. Consecvent, moartea şi corupţia trupului sunt un fel de pierdere a "chipului lui Dumnezeu" în om. Sfântul Ioan Damaschinul, într-unul din măreţele lui imnuri funebre ale Slujbei Înmormântării spune acestea: "Plâng şi mă tânguiesc când gândesc la moarte şi văd frumuseţea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând fără mărire şi fără de chip."[140] Sfântul Ioan nu vorbeşte de trupul omului, ci chiar de om. "Frumuseţea noastră după chipul lui Dumnezeu," ἡ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραιότις,, acesta nu este trupul ci omul. El este un "chip" al măririi necuprinse a lui Dumnezeu, chiar şi rănite de păcat, εἰκὼν ἀρρήτου δόξης.[141] În

---

ἄνθρωπος ἐστιν, τὸ δὲ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος, κέκτηκε δὲ ὁ Θεὸς εἰς ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον οὐ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκτηκεν αὐτόν. Sfântul Irineu, *Adv. haereses,* V. 6. 1, M.G. VII, c. 137: *anima autem et spisitus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam; prfectus autem homo commistio et adunatio est animae, assumentis Spiritum patris, at admistae ei carne, quae est plasmata secundum imaginem Dei;* c. 1138: *neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis, et pars hominis. Neque Spiritus homo, Spiritus enim, et non homo vocatur, Commistio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efiicit;* Tertulain, *De carnis resurrestione,* c. 40, p. 83 Kroyman III: *nec anima per semet-ipsam homo, quae figmento jam homini appelato postea inseria est; nec caro sine anima homo, quea post exsilium animae cadaver inscribitur, ita vocabulum homo conseratum post exsilum animae cadaver insribitur, ita vocabulum homo conseratum substantiarum duarum quodammodo fibua est etc.;* Sfântul Metodie, *De resurrectione,* I. 34.4, p. 272 Bonwetsch: ἄνθρωπος δὲ ἀληθέστατα λέγεται κατὰ φύσιν οὐτε ψυχὴ χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφὴν σύντεθέν. În vremurile din trecut anumiţi Părinţi au adaptat definiţia platonică a omului; a se vedea de exemplu Augustin, *De moribus ecclesie,* I, 27. 52, M.L. XXXII, c. 1332: *homo igitur, ut homini appare, anima rationalis est mortali corpore atque terreno utens: In Joan. Evang.* Tr. XIX, 5, 15, M.L. XXXV, c. 1553: *Quid est homo? Anima rationalis habens corpus. Anima rationalis habens corpus non facit personas, sed unum hominem.*

[140] Hagpod, *Slujba înmormântării,* p. 386; cf. 389-390.

[141] Mulţi părinţi au privit „chipul lui Dumnezeu" ca ne fiind doar în suflet, ci în toată structura omului. Mai presus de toate în prerogativul său regal, în chemarea lui de a domnii peste cosmos, care stă în legătură cu compoziţia lui psiho-fizice. Această idee a fost susţinută de Sfântul Grigorie de Nyssa în lucrarea sa *De opficio*

moarte se arată că omul, această "statuie raţională" modelată după chipul lui Dumnezeu ca să folosim expresia Sfântului Metodiu,[142] nu este nimic altceva decât un cadavru. "Omul nu este nimic mai mult decât oase uscate, un hoit şi mâncare pentru viermi." Aceasta este taina şi problematica morţii. "Moartea este întradevăr o taină: căci trupul este separat de suflet violent fiind separat de voinţa dumnezeiască, de compoziţia şi legăturile naturale... O minune! Cum ne-am făcut robi stricăciunii şi cum ne-am înjugat cu moartea?" În frica de moarte, care este de atâtea ori atât de tragică şi de nedorit, se descoperă o profundă alarmă metafizică, nu numai o simplă ataşare faţă de carnea pământească. În frica de moarte se descoperă tot patosul întregului umanităţii. Părinţii au obişnuit să vadă în unitatea sufletului şi a trupului din om o analogie a unităţii invizibile a celor două naturi în ipostasul unic al lui Hristos. Analogia poate fi greşită dar totuşi prin analogie putem vorbii despre om ca fiind "un ipostas în două naturi" şi nu numai *din,* ci tocmai *în* două naturi. În moarte acest unic ipostas uman este frânt. De aici reiese justificarea tânguirii şi a plângerii. Teroarea morţii poate fi respinsă numai de nădejdea învierii şi a vieţii veşnice.

Orişicum, moartea nu este numai o descoperire a păcatului. Moartea în sine este şi anticiparea învierii. Prin moarte Dumnezeu nu numai pedepseşte ci şi vindecă natura umană căzută. Aceasta nu numai în sensul că El scurtează viaţă păcătoasă prin moarte şi prin urmare el prevede propagarea păcatului şi a răului. Dumnezeu întoarce mortalitatea omului într-un mijloc de vindecare. În moarte este curăţită natura umană şi înviată. Aşa a fost opinia curentă a Părinţilor. Cu cel mai mare accent această concepţie a fost evidenţiată de Sfântul Grigorie de Nyssa. "Providenţa

---

hominis şi mai târziu a fost puternic accentuată de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Probabil sub influenţa Sfântului Maxim, Sfântul Grigorie Palama a accentuat plinătatea structurii umane, în care un trup pământesc este unit cu sufletul rezonabil, ca şi un titlu proeminent al omului de a fi privit ca şi „chip al lui Dumnezeu," *Capita physica,theol.* etc., 63, 66, 67 M.G. CL. Col. 1147, 1152, 1165.

[142] Sfântul Metodiu, *De resurr.l,* I. 34.4, Bonwestch 257: τὸ ἀγαλμα τὸ λογεἰν.

dumnezeiască a introdus moartea în natura umană cu un scop specific.," spune el, "ca prin disoluţia trupului şi a sufletului, viciul să fie scos afară şi omul să fie remodelat din nou prin înviere, sănătos, eliberat de patimi, curat şi fără nici o amestecătură cu răul." Aceasta înseamnă mai ales o vindecare a trupului. În opinia Sfântului Grigorie călătoria omului dincolo de mormânt este un mijloc de curăţire. Structura trupească a omului este curăţită şi reînnoită. Prin exercitarea liberă a voinţei lui păcătoase omul a intrat comuniune cu răul şi structura noastră a devenit aliată cu otrava viciilor. În moarte omul se frânge în bucăţi, ca un vas făcut din pământ şi trupul lui este descompus din nou în pământ, pentru ca prin curăţirea din murdăria dobândită să poată fi restaurat în forma lui normală, prin înviere. Consecvent moartea nu este un rău, ci un beneficiu (εὐεργεσία). Moartea este consecinţa păcatului, dar în acelaşi timp este şi un proces de vindecare, un medicament, un fel de temperare înflăcărată a structurii deteriorate a omului. Pământul este însămânţat cu cenuşa umană, pentru ca din el să poată ieşii în ultima zi, prin puterea lui Dumnezeu; aceasta a fost analogia paulină. Rămăşiţele muritoare sunt date pământului până în ziua învierii. Moartea implică cu sine o potenţialitate a învierii. Destinul omului poate fi realizat numai prin înviere şi în învierea cea de obşte. Numai învierea Domnului nostru resuscitează natura umană şi face posibilă învierea cea de obşte. Potenţialitatea învierii inerente în fiecare moarte a fost realizată numai de Hristos, "primul fruct al celor care au adormit" [1 Corinteni 15: 20].[143]

[143] Cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio cat.,* 35, ed. Srawley, p. 133; traducere angleză p. 103; c. 8, p. 46, traducere p. 47; *De mortuis,* M.G. XLVI, col. 520, 529; *Orat. fun. De Placid.,* 876-877. Sfântul Grigorie îi urmează aici Sfântului Metodie, similaritatea poate fi detectată chiar şi în termenii folosiţi; a se vedea comparaţia lui Srawley în introducere la ediţia sa la „Oraţiile catehetice," p. Xxv-xxviii. Analogia rafinării este luată din Sfântul Metodie: a se vedea *De resurresctione* I. 43.2-4, Bonwetsch (1917), p. 291; 42. 3, p. 288-289; cf. *Symp.* Ix. 2, Bonw. 116. Metodie reproduce tradiţia din Asia Mică. A se vedea Teofil al Antiohiei, *Ad Autolicum* II. 26, Otto s. 128 ss. este preluat aproape cuvântul cu cuvânt de Sfântul Irineu, *Adv. haereses.* III. 23.6; 19. 3, M.G. VII, 964, 941; 23-111; cf. frg.

Răscumpărarea este mai mult decât orice o scăpare de moarte şi stricăciune, eliberarea omului din "captivitatea stricăciunii" [Romani 8, 21], restaurarea întregului original şi stabilitatea naturii umane. Împlinirea răscumpărării stă în înviere. Aceasta se v-a împlinii în "deşteptarea" generală atunci când "ultimul inamic v-a fi abolit, moartea" [1 Corinteni 15; 26: ἔσχατος ἐχθρός]. Restaurarea unităţii din natura umană este posibilă numai printr-o restaurare a unităţii omului cu Dumnezeu. Învierea este posibilă numai în Dumnezeu. Hristos este învierea şi viaţa. Sfântul Irineu spune că până când nu vom fi uniţi cu Dumnezeu, omul nu ar putea devenii părtaş la nestricăciune." Calea şi nădejdea învierii este descoperită numai prin Întruparea Cuvântului.[144] Sfântul Atanasie accentuează acest punct şi mai emfatic. Mila lui Dumnezeu nu poate permite să vadă "creaturile odată făcute raţionale şi fiind părtaşe la Cuvânt să se întoarcă în ruină şi în neexistenţă prin intermediul corupţiei." Violarea legii şi neascultarea nu au abolit planul original al lui Dumnezeu. Abolirea acelui scop ar fi violat adevărul lui Dumnezeu. Pocăinţa umană ar fi insuficientă. "Pocăinţa nu ne eliberează de stadiul naturii [în care a căzut omul prin păcat], ci numai discontinuă păcatul." Căci omul nu numai că a păcătuit dar a căzut în stricăciune. Consecvent Cuvântul a coborât şi a devenit om şi şi-a asumat trupul nostru,

---

XII, c. 1233, 1236. Acelaşi lucru şi în Ipolit, *Adversus Graecos,* 2, *ap. Hell,* TU XX. 2 frg. 353, s. 140. Sfântul Epifanie include largi secţiuni din Metodie în lucrarea sa *Panarion, haeres.* 64, cap. 22-29, ed. Holl, 435-448. Sfântul Vasile a susţinut concepţia morţii ca un proces de vindecare. *Quod Deus non est auctor malor.,* 7, M.G. XXXI, 345; deasemenea Sfântul Ioan Hrisostom, *De resurr. Mort.* 7, M.G. L. C. 429.

144 Sfântul Irineu, *Adv. haereses.* III. 18.7: ἡνωσεν οὺν τὸν ἀνθρωπον τὼ Θεὼ (lat,: *haerere facit et adunavit*), M.G. VII, c. 937; 19. 2: *non enim proteramus altier incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et imorortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat coruuptibile ab incoruptela; c. 939;* V. 12. 6: *hoc autem et in semel totum sanum et integrum dredintegravit hominem, perfectum eum sibi praepans ad resurrestionem,* c. 1155-1156.

"pentru ca din moment ce omul s-a întors spre corupere, el să se poată întoarce din nou spre nestricăciune şi să-i grăbească spre moarte prin aproprierea trupului Său şi prin harul învierii trupului Său să izgonească moartea de la ei ca un pai în foc."[145] Moartea s-a altoit pe trup, astfel viaţa trebuie să se altoiască din nou pe trup pentru ca trupul să se izbăvească din moarte şi să se poată îmbrăca din nou cu viaţă. Altcumva trupul nu ar putea fi înviat. "Dacă moartea a fost ţinută departe de trup printr-o simplă poruncă, ea orişicum ar fi fost mortală şi stricăcioasă, în conformitate cu natura trupurilor noastre. Pentru ca acest lucru să nu se întâmple în ea s-a îmbrăcat pe Cuvântul necorporal al lui Dumnezeu şi prin urmare trupul nu se mai poate înspăimânta nici de moarte nici de stricăciune, căci el are viaţa ca şi un veşmânt şi în cele din urmă stricăciunea este scoasă din trup."[146] Astfel, în conformitate cu Sfântul Atanasie, Cuvântul sa făcut carne pentru a abolii stricăciunea din natura umană. Moartea a fost zdrobită, nu prin apariţia vieţii în trupul muritor, ci prin moartea voluntară a Vieţii întrupate. Cuvântul s-a întrupat pe baza morţii din carne, accentuează Sfântul Atanasie. "Pentru a accepta moartea El a avut un trup" şi prin moartea Sa a fost făcută posibilă învierea.[147]

---

[145] Sfântul Atanasie, *De incarnatione,* 6-8; M.G. XXV. C. 105-109; traducerea lui Robertson, p. 10-15.

[146] *Ibid.,* 44, col. 126, 28, c. 143; cf. *Or. 2 in Arianos*, 66, M.G. XXVI, 298.

[147] *De incarnatione.,* 21, c. 133; 9, c. 112; *în Arianos,* 62-68; c. 289-292. a se vedea şi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Oratio cat.,* 32, Srawley 116-117: „dacă cineva întrebă mai departe în taină, el ar spune mai bine că nu este moartea cea care i s-a întâmplat ca şi o consecinţă a naşterii ci că naşterea fost asumată pe baza morţii, μὴ διά τὴν γένεσιν συ,βεβηκέναι τὸν θάνατον, ἀλλά τὸ ἐμπαλιν τού θανάτου χάριν παραληφθήναι τὴν γένεσιν. Căci Cel pururea viu şi-a asumat moartea, nu ca şi ceva necesar vieţii, ci cu scopul de a ne trece pe noi de moarte la viaţă. A se vedea şi distincţia făcută de Tertulian, *De carne Christi,* 6, M.L. URY 746: *Christus mori missus, nasci quoque necesari habuit, ut mori posset, ... forma moriendi causa nascendi est.* Orişicum tot ceea ce nu presupune faptul că întruparea depinde de Cădere şi nu ar fi avut loc dacă nu ar fi avut loc căderea dacă omul nu ar fi păcătuit. Episcopul Westscott a avut dreptate sugerând că „gândul la o Întrupare independentă de cădere se armonizează mai bine cu punctele de vedere teologice generale ale

Motivul ultim al morţii lui Hristos trebuie văzut în mortalitatea omului. Hristos a suferit moartea dar a trecut prin ea, depăşind mortalitatea şi stricăciunea. El a grăbit moartea. Prin moartea Sa el a abolit puterea morţii. "Stăpânea morţii este anulată de moartea Ta, o Atotputernice Doamne." Mormântul devine "sursa dătătoare de viaţă a învierii noastre." Fiecare mormânt devine un fel de "pat al nădejdii" pentru cei credincioşi. În moartea lui Hristos, morţii i se conferă un nou înţeles şi o nouă semnificaţie. "Prin moarte El a distrus moartea."

Nemurire, Înviere şi Răscumpărare

Pentru om moartea este o catastrofă; acesta este principiul de bază al întregii antropologii creştine. Omul este o fiinţă "amfibie," atât duhovnicească cât şi corporală. Aşa a fost intenţionat şi creat de Dumnezeu. Trupul aparţine organic unităţii existenţei umane. Probabil aceasta a fost cea mai evidentă noutate din mesajul original creştin. Predica învierii şi cea a crucii a reprezentat pentru păgâni o nebunie şi o piatră de poticnire. Gândirea greacă a fost întotdeauna dezgustată de trup. Atitudinea unui grec mediu în primele vremuri creştine a fost puternic influenţată de idei platonice sau orfice şi a existat o opinie comună cum că trupul a fost un fel de "închisoare," în care sufletul căzut era întrupat şi forţat să stea. Grecii visau la o dezîncarnare completă şi finală. Celebrul slogan orfic era: σώμα-σήμα.[148] Crezul creştin într-o înviere care v-a venii, nu putea decât să sperie şi să creeze confuzie în gândirea păgână. Însemna că pur şi simplu închisoarea v-a fi veşnică şi că perioada de detenţie în această închisoare a sufletului în trup v-a fi reînnoită pentru totdeauna. Aşteptarea unei învieri a trupurilor s-ar potrivi mai mult unui vierme, după cum

---

teologiei greceşti"; *Comentariu la Epistolele Sfântului Ioan* (Londra, 1883), excursul despre „Evanghelia creaţiei," p. 275, Cf. Excursul 1, *Cur Deus homo?*

[148] Celsus *ap.* Origen, *Contra Celsum,* V. 14: ἀτεχνὼς σκωλήκων ἡ ἑλτις, ποία γὰρ ἀνθρώπου ψυχὴ ποθήσεισειεν σώμα σεσηπός.

sugera Celsus care a luat în derâdere această idee a învierii în numele bunului simţ. Această prostie a învierii viitoare i se părea irelevantă şi nereligioasă. Dumnezeu nu ar face niciodată lucruri atât de stupide, El nu ar împlinii dorinţe atât de criminale şi capricioase care sunt inspirate dintr-o iubire necurată şi impură pentru carne. Celsus îi porecleşte pe creştini un fel de „φιλοσώματον γένος," adică o „echipă iubitoare de carne" şi se referă la dochetişti cu mai multă simpatie şi înţelegere.[149]

Sfântul Pavel a fost numit deja un „bâlbâit" de filosofii atenieni tocmai fiindcă le-a predicat despre „Iisus şi despre înviere" [Fapte 17:18, 32]. În opinia curentă a acelor zile păgâne era frecvent exprimat un fel de dezgust faţă de trup. Mai exista şi o influenţă larg răspândită din orientul îndepărtat; ne gândim la ultima inundaţie maniheană care s-a răspândit atât de repede peste toată Marea Mediterană. Însuşi Augustin care a fost la un moment dat un fervent maniheu a mărturisit intim în *Confesiunile* lui că ura faţă de trup a fost unul dintre motivele principale pentru care a ezitat multă vreme să îmbrăţişeze credinţa Bisericii, credinţa Întrupării.[150]

---

[149] Koetschau 15; şi VII. 36 şi 39, p. 186, 189.

[150] Augustin, *Confesiones,* 1. V, X. 19-20, *ed.* Labriolle, p. 108 ss.: *multumque mihi turpe videbatur credere figuram te habere humanae carnis et membrorum nsotrum liniamesntis corporalibus termianri... metuebam itaque credere incarntum, ne credere cogerer ex carne inquinatum...* Era tocmai această „întrupare," viaţa trupului care îl ofensa pe Augustin. În perioada sa maniheană, Augustin nu a putut să treacă dincolo de categoriile corporale. Pentru el totul era corporal, chiar şi intelectul, chiar şi Dumnezeirea. El accentuează că în acelaşi capitole unde el vorbeşte despre ruşinea întrupării: *„et quoniam cumde Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram... neque enim videbatur mihi esse quincquam, quod tale non esseet... quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur* [V. 19, 20, p. 108, 110]; *non te cogitabam. Deus, in figura corporis humani... sed quod te aliud cogitarem non occurebat..., corporeum tamen aliquid cogitare cogerer... quoniam quidauid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse xidebatur, sed prorsus nihil* [VII.1, p. 145-146]... totul este corporal, dar există stadii sau nivele şi „existenţa trupească" este un nivel mai de jos. Trebuie să ieşim din acest nivel. Presupoziţiile materialiste ale maniheismului nu au calmat această „repulsie instinctivă faţă de trup."

Lui Plotin, în *Viaţa lui Plotin* se pare că „îi era ruşine că se află în carne" şi de aici îi începe Porfirie biografia lui. „Şi într-o mentalitate ca aceasta el refuza să vorbească fie de strămoşi şi de părinţi sau despre ţara sa de baştină.. El nu ar fi şezut în faţa unui sculptor sau pictor care să-i realizeze o imagine permanentă a acestei structuri pieritoare. Este destul să auzim acestea acum [*Viaţa lui Plotin,* 1]. Acest ascetism filosofic al lui Plotin trebuie distins de ascetismul oriental, gnostic sau maniheu. Plotin a scris puternic „împotriva gnosticilor." Aici, oricum a fost doar o diferenţă de motive şi metode. Subiectul practic în ambele cazuri a fost unul şi acelaşi, o „retragere" din această lume corporală, o scăpare din trup. Plotin a sugerat următoarea analogie: doi oameni trăiesc în aceiaşi casă. Primul îl blamează pe constructor şi lucrarea sa, fiindcă este făcută din piatră şi din lemn şi este neînsufleţită. Al doilea laudă înţelepciunea arhitectului, fiindcă clădirea este atât de îndemânatic ridicată. Pentru Plotin această lume nu este rea, ea este „chipul" sau reflecţia lumii de sus şi probabil este una din cele mai bune imagini. Totuşi, cineva trebuie să aspire dincolo de toate imaginile, de la imagine la prototip, de la lumea de jos la lumea de sus. Plotin laudă nu copia, ci modelul.[151] El ştie că atunci când v-a venii vremea, el v-a ieşii afară şi nu v-a mai avea nevoie de o „casă." Această frază este cât se poate de caracteristică. Sufletul este eliberat din legăturile trupului, el este dezrobit şi mai apoi v-a urca în sfera potrivită lui.[152] Adevărata deşteptare este adevărata înviere din trup, dar nu împreună cu trupul. Învierea dimpreună cu trupul ar fi doar o simplă trecere dintr-un somn în altul, către o altă locuinţă. Singura deşteptare adevărată este o scăpare din toate trupurile, din moment ce ele sunt prin natură opuse naturii sufletului.[153] Pentru toţi

[151] Plotin, V. 8. 8: πάν γὰρ τὸ κατ' ἄλλου ποιηθέν ὁτας τις θαυμάσῃ, ἐπ' ἐκείνο ἐχει τὸ θαύμα, καθ' ὁ ἐστι πεποιημένον.

[152] Plotin, II.9. 15 până la sfârşit.

[153] Plotin, III. 6.6: ἡ δὲ ἀλήθινή ἐγρήγορσις ἀληθινή ἀπό σώματος, οὐ μετά σώματος ἀνάστασις. Tendinţa polemică a acestor declaraţii este evidentă. Trupul este ἀλλότριον adică care nu aparţine direct fiinţei umane [I.6.7]; este vorba de

ceea ce vine la naşterea pământească [τὸ προσπασθὲν ἐν τῇ γενέσει IV.7.14]. Cf. Arnou, *Le desire de Dieu dans la Philosophie de Plotin* (Paris, 1924), p. 201: *„le mot est a noter le sensible est comme un enduit, une espèce de crépissage, une couche de peinture qui n'entre pas dans l'essence de l'être, mais qui s'ajoutant du dehors, peut etre grattée sans l'altérer, car elle reste toujours l'autre.*" Trebuie să dominăm acest element străin al compoziţiei, dar putem dobândii acest lucru decât numai scăpând în această direcţie sau „în spre ea": ἀλλὰ οὐ καθαὸν τὸ δυνάμενον κρατεῖν, εἰ μὴ φύγοι, I.8.8. Plotin nu sugerează o sinucidere la fel ca şi stoicii, ci mai mult un fel de efort lăuntric de a depăşii sau domina toate dorinţele mai josnice şi afecţiunile carnale, de a ne concentra pe sinele propriu şi a urca în spre bine; I.6.7: ἀναβατέον ἐπὶ τὸ ἀηαθὸν; 6, 9: ἀνάγε ἐπὶ σαὐτὸν καταλειπεῖν μόνην καί τὸ ἀγαθὸν; 6,9 ἀνάγε ἐπι σαὐτὸν καταλειπεῖν μόνην καί μὴ μετ' ἄλλων ἡ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν κτλ.; IV.7.9.4: μόνος εἰναι ἀποστάς πάντων. Bineînţeles omul nu este numai suflet, ci mai mult un fel de suflet într-un anume fel de relaţie, ἐν τοιὼδε λὸγὼ iar Plotin se leagă de definiţia platonică [*Alcib.* 129e; τὸ τὼ σὼματι χρὼμενον], IV, 7, 5, 8. El neagă concepţia aristotelică a unei ἐντελέχεια. În orice caz trupul este un obstacol pentru urcuşul duhovnicesc (ἐμπόδιον), o sursă a tristeţii şi a necazurilor, IV. 8. 2, 3. Sufletul poate devenii liber şi independent (κυριωτάτη αὐτὴς καί ἐλευθέρα) numai afară din trup, ἀνευ σὼματος, III.1.8. Existenţa încarnată a sufletului este atât pentru Plotin cât şi pentru Platon un episod lipsit de normalitate, nefericit şi tranzitoriu în destinul lui, o consecinţă a „căderii." Sufletul v-a uita deplin şi curând această viaţă pământească atunci când el se v-a „întoarce" şi v-a urca în extazul mărinimos, prin moarte sau răpire. Comparaţia vieţii întrupate şi senzuale cu un somn vine de la Platon [*Timaios.* 52b] şi a fost destul de obişnuită pentru Filon. Imaginea scăpării este şi ea platonică: „trebuie să ne grăbim şi să scăpăm cât mai repede cu putinţă de viaţa de aici." *Theaet.* 176a: ἐνθέντε ἐκεῖσε φεύγειν. Adevăratul filosof este cel care este pregătit şi vrea să moară şi a cărui viaţă este un „exerciţiu al morţii" sau chiar „o pregătire a morţii," μελέτη θανάτου, *Phaedo,* 1911, note p. 28 şi 72: μελέτη înseamnă a practica sau a face repetiţii pentru moarte"; cf. *Phaedo* 67d: φὺσις καί χωρισμὸς ψυχὴς ἀπὸ σὼματος; 81a: τεθνάναι μελετὼσα ραδίως; Cf. A. Taylor, Platon, *Omul şi opera sa,* ediţia a doua (Edinbugh, 1927), p. 178ff.; „μελέτη înseamnă practica repetată prin care ne pregătim pe noi înşine pentru un spectacol şi nu numai o simplă meditaţie la moarte; este o „repetiţie," p. 179, nota. Cf. mai târziu Cicero, *Tusc.* I, 30: *„tota enim philosophorum vita ut ait idem(s) commentatio mortis est;* şi Seneca, *Epistola* 26: *egregia res est mortem condiscere.* Profesorul Taylor accentuiază aici fraza platonică: „înainte de a fi om" [*Memo* 86a; ἀν μὴ ἡ ἀνθρωπος] şi comentează: „acest mod de a vorbii despre condiţiile noastre ante-natale este caracteristic lui Phaedo. Acesta implică faptul că adevăratul nostru sine nu este cum se obişnuieşte să fie gândit, suflet întrupat, ci numai suflet *simpliciter.* Trupul este instrumentul (ἀργανον) pe care îl

filosofii greci frica necurăţiei era mai puternică decât groaza păcatului. Întradevăr, pentru ei păcatul însemna necurăţie. Această „natură mai josnică," trupul şi carnea, o substanţă corporală şi grosieră era prezentată de obicei ca sursa şi scaunul răului. Răul vine din necurăţie şi nu din perversiunea voinţei. Trebuie să fim eliberaţi şi curăţiţi de această murdărie.

În acest punct creştinismul este cel care aduce o nouă concepţie despre trup. Încă de la început, dochetismul a fost respins ca fiind una dintre cele mai distructive ispite, un fel de anti-Evanghelie întunecată care vine de la anti-hrist, „de la duhul minciunii" [1 Ioan 4: 2-3]. Acest lucru a fost puternic accentuat de Sfântul Ignatie, Sfântul Irineu şi Tertulian. „Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiaţi, de vreme ce dorim nu să ne scoatem haina, ci pe deasupra să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pentru ca ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă" [2 Corinteni 5: 4]. Aceasta este tocmai antiteza gândirii lui Plotin.[154] „Avem de a face aici cu o lovitură de moarte pentru cei care depreciază natura fizică şi ocărăsc carnea," comenta sfântul Ioan Gură de Aur. „Nu este carnea, comenta el, cea pe care o dăm jos de pe noi, ci stricăciunea;

„foloseşte" sufletul. De aici rezultă definiţiile consecvente ale „omului" „ca şi un suflet ce foloseşte un trup ca pe un instrument propriu," p. 138, nota 1, cf. John Burnet, „Introducere la ediţia lui *Phaedo,* p. LIII: „s-a stabilit că folosirea cuvântului ψυχή exprimă personalitatea vie a omului de origine orfică şi care a intrat în filosofie din mistică. La modul propriu vorbind, ψυχή sau sufletul unui om este un lucru care devine important la momentul morţii. În limbajul obişnuit se vorbeşte de el ca şi despre ceva care ar putea fi pierdut; este de fapt „fantoma" la care „renunţă" omul.

154 Cf. Büchstel, s. v. ἀπολύτρωις, în *Dicţionarul* lui Kittel, IV, s. 355: *Die* ἀπολύτρωις τού σώματος *ist Rom. VIII. 23 nicht die Erlösung vom Leibe, sondern die Erlösung des Leibes. Das beweist der Vergleich mit v. 21 unweigerlich. Wie die Geschöpfte zur Freiheit der Herrlichkeit gelangen, indem sie frei werden von der Sklaverei der Vergäglicheit, so sollen auch wie zur* υιοθεσία, *d.h. zur Einseztung in die Sohnesstelung mit ihrer Herrlicheit, gelangen, indem unser Leib, der tot ist um der Sünde willen (v. 10), von disem Todeslose frei wird und Unvergänglichkeit bzw. Unsterblickeit anzich* [1 Cor. *XV. 53, 54*]. *Leiblosigckeit ist für Paulus nicht Erlösung, sondern ein schrecklicher Zustand* [2 Cor. V. 2-4].

trupul este un lucru, stricăciunea este altul. Nu trupul este stricăciunea şi nici stricăciunea trupul. Adevărat, trupul este stricăcios, dar nu este stricăciunea. Trupul moare dar nu este moarte. Trupul este lucrarea lui Dumnezeu, iar moartea şi stricăciunea au intrat în trup prin păcat. Prin urmare, spune el, voi da jos de pe mine acel lucru care nu îmi este potrivit. Un lucru ciudat nu este trupul, ci stricăciunea. Viaţa viitoare nu aboleşte şi cutremură trupul, ci ceea ce depinde de el, stricăciunea şi moartea."[155] Fără îndoială, Sfântul Ioan Gură de Aur oferă aici sentimentul obişnuit al Bisericii. „Trebuie să aşteptăm primăvara trupului," după cum s-a exprimat un apologist latin al celui de al doilea secol – *„expectandum nobis etiam et corporis ver est."*[156] Un cărturar rus, V. F. Ern vorbind despre catacombe îşi aduce aminte cu bucurie despre aceste cuvinte în scrisorile lui din Roma. „Nu există nici un cuvânt care ar putea reda mai bine impresia seninătăţii jubiliante, sentimentul de pace şi de liniştire nelimitată a locurilor de înmormântare creştine primare. Aici stă trupul, ca şi grâul sub giulgiul de iarnă, aşteptând, anticipând şi prevăzând Primăvara veşnică şi supralumească."[157] Aceasta a fost comparaţia folosită de Sfântul Pavel. „Aşa-i şi cu învierea morţilor: se seamănă întru stricăciune, învie întru nestricăciune" [1 Corinteni 15, 42]. Pământul este semănat cu cenuşă umană pentru ca să aducă roadă prin puterea lui Dumnezeu în marea zi a învierii. „La fel ca şi sămânţa aruncată în pământ, nu pierim atunci când murim, ci fiind însămânţaţi, ne vom ridica."[158] Fiecare mormânt este deja locul sfânt al nestricăciunii. Chiar moartea este iluminată de lumina nădejdii triumfătoare.[159]

---

155 Sfântul Ioan Gură de Aur, *De resurrectione mortuorum,* 6, M.G. L, c. 427-428.

156 Minuciu Felix, *Ocatavius,* 34 ed. Halm, p. 49.

157 V. F. Ern, *Scrisori despre Roma creştină,* A III-a scrisoare, „Catacombele Sfântului Calist," *Bogoslovski vestnik,* 1913 (ianuarie), p. 106 [rusă].

158 Sfântul Atanasie, *De incarnatione,* 21, M.G. XXV, p. 125.

159 Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful privea crezul în Învierea generală ca şi unul din articolele cardinale al credinţei creştine: dacă cineva nu crede în învierea

Există o distincţie adâncă între ascetismul creştin şi ascetismul pesimist al lumii necreştine. Părintele Pavel Florenski descrie acest contrast în modul următor: „ascetismul lumii necreştine se bazează pe vestea rea a răului care domină lumea, celălalt pe vestea cea bună a victoriei, a biruinţei răului în lume. Primul oferă superioritate, cel de al doilea sfinţenie. Primul tip de ascetism iasă în afară pentru a scăpa, pentru a se ascunde pe sine; ultimul iasă în afară pentru a devenii pur, pentru a cucerii."[160] Mulţumirea poate fi inspirată de diferite motive şi de diferite scopuri. A existat la fel de bine un adevăr real în concepţiile platonice şi în cele orfice. Multora le părea adesea că sufletul trăieşte în robia cărnii. Platonismul a avut dreptate în încercarea de a elibera sufletul raţional de sclavia dorinţelor carnale, în lupta împotriva senzualităţii. Anumite elemente ale acestui ascetism platonic au fost abandonate în sinteza creştină. Ţelul ultim a fost destul de diferit în ambele cazuri. Platonismul tânjeşte numai după curăţirea trupului. Creştinismul insistă şi pe curăţirea trupului. Platonismul predică dezîncarnarea ultimă. Existenţa trupească este înduhovnicită. Există aceiaşi antiteză a aşteptărilor şi aspiraţilor eshatologice: „a fi dezbrăcat" şi a fi îmbrăcat din nou şi pentru totdeauna. Destul de ciudat, cu privire la acest lucru Aristotel a fost mult mai aproape de creştinism decât Platon.

---

morţilor, atunci cu greu poate fi creştin; *Dial,* 80, M.G. VI, 665: οἱ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀποΘανεῖν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβανέσθαι εἰς οὐρανόν, μὴ ὑπολαμβάνετε αὐτοὺς χριστιανούς. Cf. E. Gilson, *L'Espirit de la Philosophie Médiévale,* I, (Paris, 1932), p. 177. *„On surprendait aujourd'hui beaucoup de chrétines en leur disant que la croyance en l'immortalité de l'âme chez certains des plus anciens Pères est obscure au point d'être à peu près inexistante. C'est pourtant un fait, et il est important de le noter parce qu'il met merveilleusement en relief l'axe central de l'anthropologie chrétienne et la raison de son évolution historique. Au fond, un Christianisme sans immortalité de l'âme n'êut pas été absolument inconcevable et la preuve en est qu'il a été conçue. Ce qui serait, au contraire, absolument inconcevable, c'est un Christianisme sans résurrection de l'Homme."* A se vedea Excursul II, *Anima mortalis.*

160 Pavel Florenski, *Stâlpul şi temelia adevărului, Un eseu de teodicee creştină* (Moscova, 1914), p. 291-292 [rusă].

În interpretările filosofice ale nădejdii eshatologice, teologia creştină se leagă încă de la început de Aristotel.[161] Cu privire la acest punct el, scriitorul de proză din mijlocul grămezii de inspiraţi arată mai sus decât „divinul" Platon. O preferinţă atât de plină de prejudecăţi trebuie să fie în întregime neaşteptată şi ciudată. Căci, la modul strict vorbind, în Aristotel nu există şi nici nu poate exista un destin al omului „dincolo de moarte." Omul în interpretarea sa este esenţial o fiinţă pământească. Realmente nimic uman nu poate trece dincolo de mormânt. Omul este muritor ca şi tot ceea ce este pământesc; el moare şi nu se v-a mai întoarce niciodată. Aristotel pur şi simplu îşi neagă nemurirea personală. Fiinţa sa singulară nu este o persoană. Ceea ce supravieţuieşte nu este propria umanitate şi el nu aparţine indivizilor. Ceea ce supravieţuieşte este un „element" dumnezeiesc, nemuritor şi veşnic.[162] În această slăbiciune a lui

[161] Cf. uneia dintre cele mai interesante remarci ale lui E. Gilson în conferinţele lui Gifford, *L'esprit de la Philosophie Médiévale,* I, (Paris, 1932), tot capitolul IX, *L'anthropologie chrétienne,* p. 173 ss. Gilson se pare că a subestimat elementele aristotelice din patristica primară, dar el oferă un excelent *mis au point* a întregii probleme.

[162] În dialogul său timpuriu *Eudemus* sau *Despre suflet* scris probabil în cca. 354 sau 353 înainte de Hristos, Aristotel seamănă mai mult lui Platon şi profesează deschis crezul în supravieţuirea individuală sau în nemurirea sufletului. A fost mai mult un fel de secvenţă către *Phaedo*, o carte de consolare personală. Exista şi acolo aceiaşi căutare intimă de nemurire, de viaţa de dincolo, „o fervoare care tânjea după pace şi securitate în câmpiile cereşti." [W. Jaeger, *Aristoteles, Grunlegung eriner Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923); traducere engleză de R. Robins, Oxford, Tipografia Clarendon, 1934, p. 40]. Este vrednic de luat în considerare că încă de foarte de vreme Aristotel obişnuia să descrie sufletul ca şi un *„eidos,"* deşi nu în sensul scrierilor lui mai târzii; Simpl., în *De anima* III. 62, frg. 46 Rose; Heitz p. 51: καὶ διὰ τούτο καὶ ἐν τῷ Εὐδήμω διαλόγῳ εἶδος τι ἀποφαίνεται τήν ψυχήν εἶναι, καὶ ἐν τούτοις ἐπαινεῖ τούς τῶν ειδών δεκτικήν λέγοντος τήν ψυχήν, οὐχ ὁλήν, ἀλλά ωοητικήν ὡς τῶν ἀληθών δευτέρως εἰδών γνωστικήν. În lucrările sale de mai târziuşi în special în *De anima*, Aristotel abandonează şi critică punctul său de vedere de mai înainte. În *Ethica,* în orice caz, el nu are nici un fel de perspectivă „eshatologică." „Acum moartea este unul dintre cele mai înfiorătoare lucruri dintre toate, fiindcă este sfârşitul şi nimic numai este nici bun nici rău pentru cel adormit" [*Etica Nicomahica* III. 6, 1115a 27]. Totuşi, el sugerează că

Aristotel există tărie. Aristotel a avut o înţelegere reală a unităţii existenţei umane. Pentru Aristotel omul este mai întâi de orice o fiinţă individuală, un organism, o unitate vie. Omul este unul numai în dualitatea sa, ca şi un „trup animat" (τὸ ἐμψυχον), ambele elemente din el există numai împreună, într-o corelaţie vie şi indivizibilă. În „trup" materia este „formată" de suflet şi sufletul se realizează pe sine numai în trupul propriu. „ De aici nu mai este nevoie să întrebăm dacă sufletul şi trupul este numai unul, la fel cum am întreba dacă ceara şi urma (τὸ σχήμα) lăsată pe ea sunt una sau în general dacă materia unui lucru este aceiaşi cu cea a materiei" [*De anima,* 417b 6]. Sufletul este numai „forma" trupului (εἶδος καὶ μορφή, 407b 23; λόγος τίς καὶ εἶδος, 411a 12), „principiul," „termenul" (αρχή şi τέλος), fiinţa şi „actualitatea."[163] Aristotel

„trebuie atât cât se poate să ne facem nemuritori (ἐφ' ὁσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν) şi să ne facem fiecare nerv să trăiască în conformitate cu ceea ce este mai bun în noi" [1177b 33]. Aceasta înseamnă că trebuie să trăim în acord cu raţiunea, care raţiune este cu greu umană, ci mai mult supraumană. „O astfel de viaţă ar fi mult prea înaltă pentru om (κρείττω ἡ κατ' ἀνθρωπον) căci nu prin faptul că suntem oameni vom trăi aşa, ci numai în măsura în care ceva dumnezeiesc este prezent în noi" [1117b 26]. Înseşi scopul vieţii umane şi fericirea completă a omului constă în contemplarea lucrurilor nobile şi dumnezeieşti [1177a 15]. „Această viaţă este dintre cele mai bune de care ne putem bucura şi trebuie să ne bucurăm de ea pentru o perioadă extrem de scurtă (μικρόν χρόνον) căci viaţa nu este întotdeauna în acelaşi stadiu, lucru care nu poate fi real" [*Metafizica*, 7, 1072b 15]. Dacă ar fi o viaţă dumnezeiască ar fi dincolo de posibilităţile oamenilor. „Dumnezeu este veşnic în acea bună dispoziţie în care suntem (ποτὲ) şi noi uneori"[1, 25]. Chiar şi contemplaţia nu frânge ciclul pământesc al existenţei umane." Nu este menţionat nici un fel de destin dincolo de moarte. Încercările lui Toma de Aquino de a citi doctrina nemuririi în Aristotel nu au fost de succes. Am putea adapta doctrina aristotelică pentru scopuri creştine şi acest lucru este ceea ce s-a făcut de către Părinţi. Evident Aristotel „nu a fost un mistic musulman şi nici un teolog creştin" [R. D. Hicks, în „Introducere" la ediţia sa a lucrării *De anima,* Tipografia Universităţii din Cambridge, 1934, p. XVI].

[163] *De anima,* 402a 6: ἐστι γὰρ οἱον ἀρχὴ τὼν ζώων; 412b 16: τὸ τι εἠναι καὶ ὁ λόγος; 415b 17: τὸ τέλος; *De part. anim.* 641a 27: ὡς ἡ κινούσα καὶ ὡς τὸ τέλος; Metaph. 7. 10, 1035b 14: ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία κατὰ τὸ εἶδος καὶ τὸ τι ἡν εἰναι τὼ τοιτώδε σώματι.

inventează un nou termen să descrie această corelaţie particulară: sufletul este ἐντελέχεια "prima actualitate a unui trup natural" (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φισικού, 412a 27). Sufletul şi trupul pentru Aristotel nu sunt două elemente, combinate şi legate unul cu altul, ci mai mult două aspecte ale aceleiaşi realităţii concrete.[164] „Împreună sufletul şi trupul constituie animalul. Nu este nevoie de nici o dovadă că sufletul nu poate fi separat de trup" (413a 4). Sufletul este numai o realitate funcţională a trupului corespunzător. „Sufletul şi trupul nu pot fi definite prin relaţia unuia cu altul. Un trup mort este numai materie. Sufletul este numai esenţă, adevărata fiinţă a ceea ce numim trup."[165] Odată ce această unitate funcţională a sufletului şi a trupului a fost frântă de moarte, nu mai există nici un fel de organism, cadavrul nu este nimic mai mult decât un trup

---

[164] Aristotel respinge deschis orice discuţie despre „comuniunea," „compoziţia" sau „legătura" sufletului cu trupul (συνουσία ἡ σύνθεσις ἡ σύνδεσμος; „materia proximă şi forma sunt *unul şi acelaşi* lucru, o potenţialitate şi cealaltă o actualitate," ἐστι δ' ἡ ἐσχάτη ὑλη καί ἡ μορφή τό αὐτό καί ἐν, τό μέν δυνάμει τό δ' ἐνεργόν. *Metaph.* H. 6 1045b 9s. Cf. Ravisson, *Essai sur la metaphysique d'Aristote* (Paris, 1836), I, p. 419-420. Sufletul este *„la realité dernière d'un corps," mais sans le corps elle ne puet pas être. Elle est quelque chose du corps; et ce quelque chose n'est pas ni la figure, ni le mouvement, nu un accident quelconque, mais la forme même de la vie, l'activité spécifique qui détermine l'essence ret tous ses accidents";* cf. O. Hamelin, *Le Système d'Aristote,* p. 374: *„cette aptitude à fonctionner est précisement ce qu'Aristote appele l'entéléchie première du corps."*

[165] G. S. Brett, *O istorie a psihologiei, antice şi patristice* (Londra, 1912) p. 103; *cf.* H. Siebeck, *Geschchte drr Psyhologie,* I, 2 (Gotha, 1884), s. 13f. Profesorul E. Caird, *Evoluţia filosofiei la filosofii greci* (Glasgow, 1904), I p. 274ff., evidenţiază originalitatea completă a concepţiei aristotelice a sufletului. „Idea aristotelică a sufletului este o concepţie nouă şi originală." Sufletul nu este pentru Aristotel inteligenţă, dar numai din ceea ce realizează sau din ceea ce aduce în activitate şi actualitate, capacităţile unui trup organic." Prin urmare cu greu poate exista orice fel de *inter*-relaţie a sufletului cu trupul, fiindcă ele sunt una şi aceiaşi realitate: „sufletul şi trupul se pare că sunt luate de el ca fiind diferite, dar esenţial aspecte corelate ale vieţii unei singure substanţe individuale. Totuşi, acesta este numai unul dintre aspectele concepţiei aristotelice. În multe aspecte Aristotel merge înapoi la idea platonică de fiinţă compozită, σύνθετον, în care elementele eterogene sunt combinate, un principiu spiritual şi un trup material, p. 282, 317.

şi un om mort cu greu mai poate fi numit om.[166] Aristotel a insistat pe o unitate completă a fiecărei existenţe complete, după cum este ea dată *hic et nunc*. „Sufletul nu este trupul ci ceva care aparţine trupului (σώματος δέτι) şi prin urmare el locuieşte în trup şi ceea ce este şi mai mult, *într-un trup specific* (καί ἐν σώματι τοιτούτω). Predecesorii noştii au greşit străduindu-se să potrivească sufletul într-un trup fără o determinare mai detaliată a naturii şi calităţilor trupului aceluia deşi nici măcar prin hazard nu găsim ca o voinţă a unuia dintre ele să o admită pe cealaltă (τού τυχόντος... τό τυχόν). Actualitatea fiecărui lucru este dezvoltată natural în potenţialitatea fiecărui lucru; în alte cuvinte în materia apropriată" (414a 20: τή οἰκεία ὑλη).

Idea „transmigrării" sufletelor a fost pentru Aristotel exclusă în întregime. Fiecare suflet locuieşte în „propriul" trup, pe care îl creează şi îl formează şi fiecare trup are propriul „*suflet*", ca şi principiu vital, „*eidos*" sau formă. Această antropologie a fost ambiguă şi deschisă unei interpretări periculoase. Ea înclină foarte uşor în faţa unei simplificări biologice şi transformării într-un naturalism crud, în care omul este aproape în întregime egalizat cu celelalte animale. Astfel au fost concluziile anumitor discipoli ai lui Stagiriţiu, Aristoxenus şi Dikaerchus pentru care sufletul era o „armonie" sau o dispoziţie a trupului (ἁρμονία sau τόνος, „tensiune"); şi a lui Strato etc.[167] „Nu se mai discută despre sufletul nematerial, gândirea separată şi raţiunea pură. Obiectul ştiinţei este sufletul corporat, sufletul şi trupul unit."[168] Nemurirea a fost negată deschis. Sufletul dispare la fel cum trupul moare: ei au un destin

---

166 *De part. anim.* 641a 18: ἀπελθούσης γούν (τής ψυχής) ούκέτι ζώων έστι; *Meteor.* IV. 12, 389b 31: νεκρός ἀνθρωπος ὁμωνύμος.

167 Despre Aristoxenus a se vedea Zeller, II. 2, s. 888 şi nota: ap. Cicer. *Tusc.* I, 10. 20, *ipsius corporis intentionem quandam* (*animan*); *ap.* Lactantium, *Insistit.* VII. 13, *qui negavit omnio ullam esse animam, etiam cum vivit in corpore;* despre Dikaerchus, Zeller, s. 889f şi notele: Cicer. *Tusc.* 1. 10. 21, *nihil esse omnio animum et hoc esse nomem totum inane; Sext. Pyrrh.* II. 31, μή είναι τήν ψυχήν; Math. VII, 349, μηδέν είναι αύτήν παρά τό πώς έχον σώμα; despre Strato, Zeller, s. 916f şi notele.

168 G. S. Berett, p. 159.

comun. Nici chiar Teofrates şi Evdemus nu au crezut în nemurire.[169] Pentru Alexandru al Afrodisiasului sufletul era doar un „εἶδος ἐνυλον."[170] Aristotel a scăpat cu greu de pericolele inerente ale concepţiei sale. În mod sigur omul este pentru el o „fiinţă inteligentă" şi facultatea de a gândii este semnul său distinctiv.[171] Totuşi, doctrina lui *nous* nu se potriveşte destul de bine în schema generală a psihologiei aristotelice. Este evident cea mai obscură şi mai complicată parte a sistemului său. Indiferent care ar fi explicaţia acestei incoerenţe, piatra de poticnire rămâne însă acolo. „Faptul real este că poziţia lui νοὺς în sistem este o anomalie."[172] „Intelectul" nu aparţine unităţii concrete a unui organism individual şi nu este o ἐντελέχια a unui trup natural. Este mai mult un element străin şi "dumnezeiesc," care vine cumva din exterior. Este o "specie distinctă a sufletului" (ψυχῆς γένος ἕτερον), care este separabilă faţă de trup, „neamestecată" cu materia. Este nepasivă, nemuritoare şi veşnică şi prin urmare separată de trup, „ca ceea ce este veşnic de ceea ce este pieritor."[173] Acest intelect nepasiv sau

---

169 Zeller, s. 864ff.

170 Alexandru al Afrodisiasului, în *De anima,* 16. 2 Bruns; 21. 24: φθαρτοὺ σώματος εἰδος; *cf.* Zeller, III. 1, s. 712ff.

171 *De anima,* 129a 28: ἡ νοητικὴ ψυχὴ; Eth. Nicom. X. 7, 1178ª 6: "omul etse mai mult decât orice raţiune," εἰπερ τούτο μάλιστα ἀνθρωπος.

172 R. D. Hicks, p. 326; E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 3 Aufl. (193), B. II, 305 a sugerat că toată doctrina lui *nous* a fost o simplă supravieţuire a platonismului primar a lui Aristotel. Această idee este preluată de W. Jaeger, *op. cit.,* p. 332: „în legătură cu aceasta a treia carte *Despre suflet* care conţine doctrina lui *nous* care apare ca special platonică şi nu este foarte ştiinţifică. Această idee este un element vechi şi permanent al filosofiei lui Aristotel, una dintre principalele rădăcini a metafizicii lui. Pe şi lângă s-a construit subsecvent teoria psiho-ştiinţifică a sufletului, din câte se pare fără să se unească separaţia dintre cele două părţi ale moştenirilor intelectuale care au fost atât de diferite... Doctrina lui *nous* a fost un element tradiţional, moştenit de la Platon."

173 *De gen. anim.* II. 3, 736b 27: λείπεται δὲ τὸν νοὺν μόνον θὺραθεν ἐπεισιέναι καί θεἰον εἰναι μόνον, οὐθὲν γὰρ αὐτοὺ καινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια; *De anima,* 413b 25: ἐοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἰναι καί τούτο μόνον ἐνδέχεται χωρἰζεσθαι καθάπερ τὸ ἀἰδιον τού φθαρτού; 430a 5: sufletul şi trupul nu pot fi separate, οὐκ ἐστιν ἡ ψυχή

activ supravieţuieşte tuturor existenţelor individuale, dar nu aparţine propriu existenţelor individuale şi nu converge nici un fel de nemurire fiinţelor particulare.[174] Alexandru al Afrodisiasului se pare că a cuprins principala idee a Maestrului. El a inventat termenul de: νοὺς ποιητικός. Acesta nu este în nici un caz o parte sau o putere a sufletului uman. Vine ca şi ceva adăugat din afară. Este o sursă veşnică şi comună a activităţilor intelectuale din indivizi, dar nu aparţine nici uneia dintre ele. Este vorba de o substanţă veşnică, existentă prin sine şi nepieritoare, o energie nematerială lipsită de orice materie sau potenţialitate. Bineînţeles poate exista numai o astfel de substanţă. Νοὺς ποιητικός nu este „dumnezeiască," ci trebuie să fie identificată cu înseşi dumnezeirea, cauza primă a energiei şi a mişcării.[175]

χωριστὴ τοὺ σώματος; «prin urmare nu este nici un motiv de ce anumite părţi (ale sufletului) să fie separate , dacă ele nu sunt în nici un caz actualităţi ale unui trup," διὰ τὸ μηθένος εἶναι σώματος ἐντελεχείας; 430a 17: καὶ οὗτος ὁ νοὺς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια..., χωρισθεὶς δ' ἐστι, μόνον τοὺθ' ὅπερ ἐστιν, καὶ τοὺτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀίδον... ὁ δὲ παθητικὸς νοὺς φθαρτὸς καὶ ἄνευ τοὺτο οὐδέν.

[174] *De anima,* 430: οὐ μνημονεύομεν δ' ὁτι τοὺτο μέν ἀλα... δὲ μαθητικὸς νοὺς φθαρτὸς; cf. 408b 27: διὸ καὶ τοὺτον φθειρομένου οὐτε μνημονεύει, οὐτε φιλεῖ; înţelesul este evident: indiferent ce supravieţuieşte în om după moartea lui fizică, memoria este pierdută şi cu ea şi continuitatea individuală. A se vedea Zeller, II, 2, p. 574, n. 3: *die Continuität des Beswussteins zwischen dem Leben des mit der leidentlichen Vernunft verbundenen und von ihr freien Nus sowohl nach ruckwärts wie nach worwärts aufhebt"*; cf. G. Rodier, în notele la ediţia sa, II, p. 456 s. Deasemenea aceasta fost interpretarea vechilor comentatori.

[175] Alexandru al Afrodisiasului, în *De anima,* 89.11 Bruns: καὶ ἐστιν ὁ τοιτοὺτος νοὺς χωριστὸς τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς ἄλλω, ἁ πάντα αὺτω διὰ τοὺτο. Ἀπαθὴς δὲ ὢν καὶ μὴ μεμιγμένος ὺλη τινι καὶ ἀφθαρτος ἐστιν, ἐνέργεια ὢν καὶ εἰδος χωρὶς δυνάμεως τε καὶ ὺλης' τοιτοὺτον δὲ ὸν δέδεικται ὺπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρὼτον αἴτιον, ὁ καὶ κυρίως ἐστι νοὺς; 90. 23-91-1.1: ὁ οὺν νοὸμενος ἀφθαρτος ἐν ἡμὶν οὺτος ἐστιν ὁτι χωριστὸς τε ἐν ἡμιν καὶ ἀφθαρτος νοὺς, ὸν καὶ θὺραθεν Ἀριστοτέλης λέγει, νοὺς ὁ ἔζωθεν γινὸμενος ἐν ἡμιν οὺτος ἐστιν ὁτι χωριστὸς τε ἐν ἡμιν ψηχὴς, οὺδε ἡ ἕξις; *Matissa*, 108, 22: Θὺραθεν ἐστι λεγὸμενος νοὺς ὁ ποιητικὸς, οὺκ ὢν μὸριον καὶ δὺναμὶς τις τῆς ἡμετερας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινὸμενος ἐν ἡμὶν, ὁταν αὺτὸν ζεται ἡμὼν, οὺχ ὡς μετ' ὡς που καὶ ἀμειβων τὸπον, ἀλλὰ χωριστὸς μέν ὡς

Eşecul real al lui Aristotel nu a constat în „naturalismul" său, ci în faptul că el nu a putut vedea nici o permanenţă a individului. Aceasta însă a fost un eşec al întregii filosofii antice. Platon a avut aceleaşi vederi înguste. Dincolo de timp, gândirea grecească vizualizează numai „tipicul" şi nimic cu adevărat personal. Personalitatea era cu greu ştiută timpurilor pre-creştine. Hegel a sugerat, în lucrarea sa *Aestheticus,* că sculptura oferă întreaga cheie a mentalităţii greceşti.[176]

Recent un cărturar rus, A. F. Lossev a arătat că întregul sculpturii greceşti era un „simbolism sculptural." El se gândea în special la platonism. „Împotriva unui perete întunecat, ca şi rezultat

---

καθ' αὐτόν τε ὼν καί μή σύν ὑλη, χωριζόμενος δέ ἡμών τώ μή νοείσθαι κτλ.... Această interpretare a fost acceptată de marea majoritate a cărturarilor moderni: F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (Paris, 1837), I, p. 587-588; Charles Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne* (Paris, 1844), II, 134, nota 3; E. Rhode, *Psyche,* II, 301ff.; E. Zeller, II. 2, s. 366f.: „*gelehrt hat er nur die Fordauer des denkenden Gesites, alle Bedingungen des persönlichen Daseins dagegen har er ihm hierbei enstagen; ... so wening uns seine Metaphysik einen klaren und widerspruchlosen Aufschluss über die Individualität gab, ebensowening gibt uns seine Psychologie einen solchen über die Persönlichkeit";* O. Hamelin, *Systèm d'Aristote, a doua ediţie* (Paris), p. 387; *„Aristote a laissé le problème sans solution, ou plutôt peut-être il a volontairement évité de la posser."* Interpretarea medievală a concepţiei aristotelice a sufletului a fost foarte diferită. Toma de Aquino şi alţii au insistat că Aristotel a făcut o distincţie între un suflet animal şi „sufletul inteligent" al omului şi a privit acest suflet individual al omului ca şi o fiinţă nemuritoare şi supravieţuitoare. Putem fi deacord că concepţia aristotelică putea fi modelată pentru o astfel de opinie şi tocmai acest lucru l-au făcut Părinţii. Dar este cu greu probabil că însuşi Aristotel a profesat o nemurire individuală. Teza tomistă a fost prezentată cu mare vigoare de M. De Cote, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote* (Paris, J. Vrin, 1934). În cele din urmă însuşi autorul a concluzionat că Aristotel nu a gândit niciodată în termenii personalităţii, ci probabil numai subconştient [p. 91ss].

176 Hegel, *Vorlesungen über die Aestetik,* S. W. X. 2, s. 377: *„în seinen Dichtern und Rednren, geschichtsschreibern und Philosophen hat Griecheland noch nicht in seinem Mittelpunkte gefasst, wenn man nicht als Schlüssel zu Verständinss die Einsicht in die Ideale der Skulptur mitbringt, und von diesem Standpunkt der Plastik aus die Gestalen der epischem und sramatischen Helden als auch die wieliken Staatsmänner und Philosophen betrachetet"*; a se vedea în special secţia despre sculptură care a fost pentru Hegel o „artă clasică" specială," s. 353ff.

al conflictului şi contrastelor de lumină şi umbră iasă în relief o statuie oarbă, lipsită de culoare, rece, de marmură şi dumnezeiesc de frumoasă, un trup mândru şi maiestos. Lumea este o astfel de statuie şi dumnezeii sunt statui; statul-oraş, eroii, miturile şi ideile, toate ascund sub ele această intuiţie sculpturală... Nu există personalitate, nici ochi, nici individualitate duhovnicească. Există un „ceva," dar nu un „cineva," un „acesta" individualizat, dar nici o persoană vie cu un nume propriu... Nu există nimeni deloc. Există trupuri şi există idei. Caracterul duhovnicesc al ideilor este omorât de trup, dar căldura trupului este reţinută de o idee abstractă. Aici există statui frumoase dar reci şi extatice."[177] Totuşi, în schema generală a unei astfel de mentalităţi atât de impersonaliste, Aristotel a simţit şi a înţeles individualul mai mult decât oricine altcineva. El s-a apropiat mai mult decât oricine de concepţia personalităţii umane. El a oferit filosofilor creştini toate elementele prin care se putea construi o concepţia adecvată a personalităţii. Tăria sa a constat în înţelegerea întregului empiric al existenţei umane.[178]

Concepţia lui Aristotel a fost radical transformată în adaptarea ei creştină, din moment ce s-au deschis perspective noi şi tuturor termenilor le-a fost dată o nouă semnificaţie. Nu putem trece cu vederea originea aristotelică a principalelor idei

---

177 A. F. Lossev, *Eseuri despre simbolismul şi mitologia antică,* volumul I (Moscova, 1930), p. 670, 632, 633. Această carte este o preţioasă contribuţie la cercetarea despre Platon şi platonism, inclusiv platonismul creştin. Trecută de cenzura obişnuită din Rusia Sovietică, cartea a fost foarte curând confiscată şi scoasă din circulaţie la insistenţele liderilor antireligioşi şi întreg stocul a fost aparent distrus. Numai câteva copii au supravieţuit. Autorul a fost probabil întemniţat. *Cf.* cărţii mai timpurii a lui Lossev, *Cosmosul antic şi ştiinţa modernă* (Moscova, 1927), un studiu de calitate al neoplatonismului, în special Proclu cu un excurs valoros despre gânditorii de mai înainte. Ambele sunt în rusă.

178 Această unitate a omului a fost preluată de Alexandru al Afrodisiasului într-un pasaj important din comentariul său, în *De anima,* 23.8: ὡς γὰρ οὐ λέγοθμεν βαδίζειν τήν ψυχής τόν ἀνθρωπον, οὐτως καί, ὁσας ἀλλας ἐνεργείας τε καί κινήσεις ὡς ἐμψυχός τε καί ὡς ἀνθτροπος ἐνεργεί οὐχ ἡ ψυχή ἐστιν ἡ ἐνεργούσα τε καί κινουμένη... ἀλλ' ἐστι καί ἐν ἐκείναις τό ζῶον καί ὁ ἀνθρωπος κατά τήν ψυχήν ἐνεργών, καθ' ἡν ἐστιν αὐτώ τό εἰναι ἀνθρώπω.

eshatologice din teologia creştină primară. O astfel de încreştinizare a lui Aristotel găsim la Origen, la fel de bine până la un anumit nivel în Sfântul Metodiu al Olimpului şi mai târziu în Sfântul Grigorie de Nyssa. Idea de ἐντελέχια primeşte o nouă adâncime în noua experienţă a vieţii duhovniceşti. Acest termen nu a fost niciodată folosit de Părinţi, dar nu poate exista nici o îndoială despre rădăcinile aristotelice a concepţiilor lor.[179] Pauza între un intelect impersonal şi veşnic şi un suflet individual şi mortal a fost unită şi depăşită de noua conştiinţă de sine a unei personalităţi duhovniceşti. Idea personalităţii a fost o mare contribuţie creştină la filosofie. Evident a existat o profundă înţelegere a tragediei morţii.

Primul eseu teologic despre înviere a fost scris în mijlocul celui de al doilea secol de Atenagoras al Atenei. Dintre multele argumente pe care le foloseşte el, referinţele sale la unitatea şi integritatea omului rămân de mare interes. Atenagora îşi începe excursul cu faptul unităţii învierii viitoare. „Dumnezeu nu le-a dat fiinţelor independente şi vieţii nici natura sufletului prin sine şi nici natura sufletului separat, ci oamenilor compuşi din trup şi suflet pentru ca prin aceleaşi părţi din care sunt compuşi atunci când sunt născuţi şi trăiesc să poată obţine prin terminarea acestei vieţii finalul lor comun; sufletul şi trupul se compun într-o singură entitate." Atenagora accentuează că nu ar mai exista om că dacă completitudinea acestei naturi ar fi frântă, atunci identitatea individului ar fi şi ea frântă. Stabilitatea trupului, continuitatea sa şi natura proprie trebuie să corespundă cu nemurirea sufletului. „Entitatea care primeşte intelectul şi raţiunea este omul şi nu numai singur sufletul. Consecvent omul trebuie să rămână veşnic compus

[179] Este adevărat că Nemesius al Emesei în celebrul său tratat *De natura hominis* a respins formal definiţia aristotelică a sufletului ca şi o ἐντελέχεια a trupului; M. G. XL., c. 565: οὐ δύναμιν τοίνυν ἡ ψυχή; κατ' οὐδένα τρόπον ἐντελέχια τοὺ σώματος εἰναι' ἀλλ' οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος. Poziţia sa a fost excepţională din moment ce el a fost înclinat să admită pre-existenţa sufletelor.

din trup şi suflet. Acest lucru este imposibil dacă nu există înviere. Dacă nu există înviere, natura umană nu mai este natură umană."[180]

Aristotel a concluzionat că din mortalitatea trupului, sufletul individual care este puterea vitală a trupului, este mortal. Ambele merg în jos împreună. Atenagora, din contră, interferează învierea trupului din nemurirea sufletului raţional. Ambele sunt ţinute împreună.[181] Orişicum învierea nu este o simplă întoarcere sau

---

[180] Atenagora, *De resurrectione mort.*, 13, p. 63 Schwartz: ἁπλανεστάτω δὲ πεπιστεύκαμεν ἐχεγγύῳ τὴ τοῦ δημιουργήσαντος ἡμᾶς γνώμη, καθ' ἣν ἐποίησεν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ καὶ νόμου ἔμφυτον ἐπὶ σωτηρία καὶ φυλακτὴ τῶν παρ' αὐτοῦ διδυμένον: ἡ μὲν τῆς γενέσεως αἰτία πιστοῦται τῆς εἰς ἀεὶ διαμονήν, ἡ δὲ διαμονὴ τὴν ἀνάστασιν, ἣν χωρὶς οὐκ ἂν διαμείνειν ἄνθρωπος, ἐκ δὲ τῶν εἰρημενων εὐδὴλον ὡς τὴ τῆς γενέσεως αἰτία καὶ τὴ γνώμη τοῦ ποιήσαντος δεἰκνυνται σαφὼς σαφὼς ἡ ἀνάστασις; 15, p. 65: εἰ γὰρ πάσα κοινὼς ἡ τῶν ἀνθρώπον φύσις ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ τοῦ κατά τὴν γένεσιν αὐτὴ συναρμοσθέντος σώματος ἐχει τὴν σύστασιν καὶ μήτε τὴ φύσει τοῦ σώματος χωρὶς ἀπεκλήρωσεν θεός τὴν τοιάνδε γένεσιν ἡ τὴν ζωὴν καὶ τὸν σύμαπντα βίον, ἀλλά τοἰς ἐκ τούτων ἡνωμένοις ἀνθρώποις, ἰν, ἐξ ὠν ἡνωνται καὶ ζώσι, διαβιώσαντα εἰς ἐν τι καὶ καινὸν καταλήξωσιν τέλος, δεἰ, πάντως ἑνος ὀντος ἐξ ἀμφοτέρων ζωου τοὺ καὶ πάσχοντος ὀπόσα πάθη ψυχῆς καὶ ὀπόσα τοὺ σώματος ἐνεργούντός τε καὶ πράττοντος ὀποσα τῆς αἰσθητικῆς ἡ τῆς λογικῆς δεἰται κρἰσεως, πρὸς ἐν τι τέλος ἀναφἐρεσθαι πάντα τὸν ἐκ τούτων εἰρμὸν ἰνα πάντα καὶ διά πάντων συντρέχη πρὸς μἰαν ἁρμονἰαν καὶ τὴν αὐτὴνσυμπάθειαν, ἀνθρώπου γένεσις, ἀωθρώπου φύσις, ἀνθρώπου ζωὴ, ἀνθρώπου πράξεις καὶ πάθη καὶ βἰος καὶ τὸ τὴ φύσει προσήκον τέλος; p. 66: ταὐτης γἀρ χωρὶς οὐτ' ἀν ἐνωθεἰν, τἀ αὐτἀ μέρη κατἀ φὐσιν ἀλλἠλοις, οὐτ' ἀν συσταἰν τὼν αὐτὼν ἀνθρώπων ἡ φὐσις; ὁ δὲ καὶ νοὺν καὶ λὸγον δεξἀμενος ἐστι ἄνθρωπος, ὀυ ψυχὴ καθ' ἐαυτὴν, ἀνθρωπον ἀρα δεἰ τὸν ἐξ ἀμφοτέρων ὀντα διαμένειν εἰς ἀεἰ, τοὐτον δὲ διαμένειν ἀδὐνατον μὴ ἀνιστὀμενον· ἀναστἀσεως γἀρ μὴ γινομένης, οὐκ ἀν ἡ τὼν ἀνθρώπων ὡς ἀνθρώπων διαμένει φὐσις. Despre trecutul concepţiei lui Atenagoras a se vedea M. Pohlenz, *Zeitschrift für die Wissensch. Theologie,* Bd. 47, s. 241 ff.; cf. E. Schawartz, *index greacus* la ediţia lui *Atenagora,* s.v. Eldos, s. 105. a se vedea J. Lehmann, *Die Aufersenhungslehre des Athenagoras,* Diss. (Leipzig, 1890).

[181] Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philospphie Médiévale,* I (Paris, 1932), p. 199: „Lorsqu'on pése les expressions d'Athénagore, la profondeur de l'influence exercée par Bonne Nouvelle sur la pensée philosophique apparaît à plein. Crée par Dieu comme une individualité distincte, conservé par un acte de création continuée dans l'être qu'il a reçu de lui, l'homme est désoemais le personnage d'un drame qui est celui de sa propre destinée. Comme il ne dependait pas de

repetiţie. Dogma creştină a învierii generale nu este o „întoarcere veşnică" care a fost profesată de stoici. Învierea este reînnoirea adevărată, transfigurarea, reformarea întregii creaţii. Nu numai în întoarcere a ceea ce a trecut, ci o înălţare, o împlinire a ceva mai bun şi mai desăvârşit. „Şi ceea ce semeni tu nu este trupul ce va să fie, ci un bob gol-goluţ, fie de grâu, fie de altceva din celelalte... se seamănă trup firesc, învie trup duhovnicesc" [1 Cor. 15: 37, 44]. Se implică o schimbare considerabilă. Aici există o dificultate filosofică reală. Cum să ne gândim despre această "schimbare" pentru ca "identitatea" să nu fie pierdută? Găsim în scriitorii primari o afirmare a acestei identităţi, fără nici o încercare de o explicaţie filosofică. Distincţia Sfântului Pavel între "trupul" natural (σώμα φυσικόν) şi trupul "duhovnicesc" (σώμα πνευματικόν) are nevoie de o interpretare mai detaliată [cf. contrastului trupului "smeririi noastre," τής ταπεινώσεως ήμών şi "trupul măririi Lui," τής δόξης αύτού, διν Φιλιπενι 3, 21].

În perioada controverselor primare cu gnosticii şi dochetiştii a devenit urgent un răspuns grijit şi precis. Eshatologia lui Origen a fost viguros denunţată de mulţi, cu motiv urgent şi doctrina învieri a fost probabil principalul motiv pentru care a fost provocată ortodoxia lui. Origen nu a pretins niciodată o autoritate formală pentru doctrina lui. El a oferit nişte explicaţii pentru a fi verificate şi testate de gândirea Bisericii. Pentru el era destul să se refere la omnipotenţa dumnezeiască, la fel cum au făcut uneori şi scriitori primari sau să citeze anumite pasaje potrivite din sfintele Scripturi. Pentru el era destul să se arate cum doctrina Învierii se

---

nous d'exister, il ne dependent pas de nous de ne plus exister. Le decret divin nous condamnés a l'être; faits par la création, refaits par la rédemption, et à quel prix! nous n'avons le croix qu'entre une misère ou une béatitude également éternelles. Rien de plus résistant qu'une individualité de ce genre, prévue, voulue, élue par Dieu, indestructible comme le decret divin lui-même qui l'a fait naître; mais rien aussi qui soit plus étranger à la philosophie de Platon comme à celle d'Aristote. Là encore, à partir du moment ou elle visait pleine justification rationelle de son espérance, la pensée chrétienne se trouvait contraintre à l'originalité."

potrivea în concepţia generală a destinului şi ţelului uman. Origen explora o *via media* între concepţia carnală a *simpliciores* şi negarea dochetiştilor: după cum s-a exprimat Ieronim *"fugere se et nostrorum carnes, et haereticorum phantasmata."*[182] Amândoi au fost nemulţumiţi şi chiar ofensaţi.[183]

Întradevăr, învierea generală este un articol de credinţă. Vor învia aceiaşi indivizi şi identitatea individuală a trupurilor v-a fi păstrată. Pentru Origen aceasta nu implică orice identitate a substanţei materiale sau identitate a statutului. Întradevăr trupurile vor fi transfigurate sau transformate la înviere. În orice caz, trupul înviat v-a fi un trup "înduhovnicit" şi nu unul carnal. Origen preia comparaţia de la Sfântul Apostol Pavel. Trupul carnal, trupul vieţii pământeşti este înmormântat în pământ ca şi o sământă care este semănată şi se dezintegrează. Un lucru se seamănă altul se înalţă. Puterea germinatoare nu este epuizată în trupul mort şi la timpul potrivit, prin Cuvântul lui Dumnezeu, noul trup v-a fi ridicat ca şi cereala care răsar din sământă. Un anumit principiu corporal rămâne nedistrus şi neafectat de moarte. Termenul folosit de Origen este evident aristotelic: "το εἰδος," „specii," sau „formă." Nu este sufletul cel pe care Origen îl priveşte ca şi forma trupului. Este mai mult un fel de corporalitate potenţială, penetrând fiecare suflet şi fiecare persoană. Este principiul formator şi stimulator al trupului, o sământă capabilă de germinaţie. Origen foloseşte termenul de λὸγος σπερματικὸς, *ratio seminalis.*[184] Ar fi imposibil să

[182] Ieronim, *Epist.* 38, *alias* 61, *ad Pammachium.*

[183] Cf. Origen, *De Principiis,* II. 10. 3, Koestchau 184: *qui vel pro intellectus exiguitate, vel explanationis inopia valde vilem et abjctum sensum de resurrectione corporis introducunt.*

[184] Cf. F. Prat, *Origène, la théologian et l'exégète* (Paris, 1907), p. 94: *„contre son habitude, Origène se montre disciple trop fidèle du Stagirite"*; E. de Faye, *Origène, Sa vie, son oeuvre, sa pensée,* v. III (Paris, 1928), p. 172 sugerează că Origen îl ştia pe Aristotel destul de bine şi a studiat direct cel puţin *De anima* şi *Etica nicomahică.* „*Notre théologien est beaucoup plus redevable à Aristote qu'on ne le suppose. Directement ou indirectement, il a subi son influence. Celle ci s'est fait sentir notament dans le domaine de la science de l'homme."* De Faye a insistat că nu putem înţelege ideile lui Origen despre suflet fără o

ne aşteptăm ca *întreg* trupul să fie restaurat la înviere., din moment ce substanţa materială se schimbă atât de repede şi nu este identică în trup nici măcar timp de două zile şi evident ea nu v-a mai putea fi reiterată niciodată. Substanţa materială din trupurile înviate nu v-a fi aceiaşi ca şi în trupurile acestei vieţi (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον οὐδέποτε ἐχει ταυτόν). Totuşi trupul v-a fi identic, la fel cum trupul nostru este indentic prin toată viaţa în ciuda tuturor schimbărilor compoziţiei materiale. Din nou, un trup trebuie să se adapteze mediului, condiţiilor vieţii şi evident în Împărăţia Cerurilor trupurile nu pot fi la fel ca şi cele de aici de pe pământ. Identitatea individuală nu este compromisă, fiindcă *„eidos"*-ul fiecărui trup nu este distrus (τὸ εἰδος τὸ χρακτηρίζον τὸ σὼμα). Acesta este chiar *principium individuationis.* Pentru Origen „trupul însuşi" este tocmai acest principiu vital. Εἰδος-ul lui corespunde îndeaproape cu ἐντελέχια lui Aristotel. Dar la Origen această „formă" sau putere germinativă este indestructibilă, aceasta face posibilă construcţia unei doctrine a învierii. „Principiul individuaţiei" este deasemenea *principium surgendi.* În acest trup definit particulele materiale sunt compuse şi aranjate de această „formă" individuală sau λόγος. Prin urmare indiferent din câte particule este compus trupul înviat, indetitatea strictă a individualităţii psiho-fizice nu este împărţită, din moment ce puterea germinativă rămâne neschimbată.[185] Origen

confruntare grijulie şi detaliată cu cele ale lui Aristotel. A se vedea deasemenea şi R. Cadiou, *La Jeunesse d'Origène* (Paris, 1935), p. 119.

185 Origen a abordat doctrina învierii cu câteva ocazii: prima dată în primul său comentariu la primul psalm şi într-un tratat special *De resurrectione,* care este acum disponibil numai în fragmentele păstrate de Metodie şi în *Apologie către Pamfilie;* apoi în *De principiis;* şi în cele din urmă în *Contra Celsum.* Nu a existat nici o dezvoltare observabilă în viziunile lui. A se vedea *Selecta* în Psalmul 1, 5, M.G. 1906: ὁπερ πότε ἐχαρακτηρίζετο ἐν τή σαρκί, τούτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τώ πνευματικώ σώματι; c. 1907: ὁ σερματικὸς λόγος ἐν τώ κόκκω του σίτου δραξάμενος τής παρακειμένης ὑλης , καί δι' ὁλης αὐτής χωρίσας κτλ.; cf. *ap.* Method. *De resurr.* I. 22.3, p. 244 Bonw.: τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον οὐδεποτε ἐχει ταὐτὸν διόπερ οὐ κακὼς ποταμὸς ὠνόμαστε τὸ σὼμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβές τάχα οὐδὲ δύο ἡμερών τὸ πρώτον ὑποκείμενον ταυτὸν ἐστιν ἐν τώ σώματι ἡμών...

κάν ρευστή ἦν ἡ φύσις τοῦ σώματος, τῷ τό εἶδος τό χαρακτηρίζον τό σῶμα ταὐτόν εἶναι, ὡς καί τούς τύπους μένειν τούς αὐτούς τος τήν ποιότητα Πέτρου καί Παύλου τήν σωματικήν παριστάνοντος ... τοῦτο τό εἶδος, καθ' ὁ εἰδιοποιεῖται ὁ Παῦλος καί Πέτρος, τό σωματικόν, ὁ ἐν τῇ ἀναστάσει περιτίθεται πάσιν τῇ ψυχῇ, ἐπί τό κρεῖττον μεταβάλλον. Aceiaşi *ap. Pamfil, Apologia pro Origene, cap.* 7, *M.G.* SVII, c. 594: *nos vero post corruptionem mundi eosdem ipsos futuros esse homines dicimus, licet non in eaodem statu, neque in iisdem passionibus;* p. 594-5: *per illam ipsam substantialem rationem quae salva permanent; ratio illa substantiae corporalis in ipsis cordoribus permanebat; p.* 595: *rationis illius virtus quae est insita in interioribus ejus medullis; De Princ.* II.10.I., Koetschau: *virtus resurrectionis; schema aliquid;* 10, 3. *Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio, ea quae substantiam contitent corporalem, quamvis emortua fuesrint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra, et restituat ac reparet, sicut ea virtus quae est in grando frumenti...; Det jussu terreno et animali corpore coprus reparat spiritale, quod habitare possit in coelis; Sic et in ratione humanorum corporum manent quaedam surgendi antiqua principia, et quasi* ἐντεριώνη. *Id est seminarium mortuorum, sinu terrae confovetur. Cum autem judicii dies advenerit et in voce Archangeli et in novisssima tuba tremuierit terra, movebuntur statiam semina et in puncto horae mortuos fuerunt; cf.* III.6.Isq., Koetschau, 280 s.; III.6.6., p. 288: *sed hocidem (corpus), abjectis his infirmitatibus in quibus nunc est, in gloriam transumatum spiritale effectum, ut quod fuit indignitatis vas, hoc ipsum expurgatum fia vas honoris et beatitudinis habitaculum; Contra Celsum,* IV.57, Koetschau 330: διό καί τήν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν ἀναδεχόμενοι μεταβολάς φάμεν γένεσται ποιητων των ἐν σώμασιν' ἐκεί σπειρόμενά τινα αὐτών ἐν φθορά ἐγειρεται ἐν ἀφθαρσία καί σπειρόμενα ἐν ἀτιμία ἐγείρεται ἐν δόξῃ κτλ.; V. 18; οὐ τό γενησόμενον σῶμα φήσι σπείρεσθαι, ἀλλ' ἀπό τοῦ σπειρομένον καί γυμνού βαλλομένου ἐπί τήν γήν λέγει, διδόντος τοῦ θεού ἑκαστώ τών σπερμάτών ἴδιον σῶμα οἱονεί ἀνάστασιν γίγνεσθαι' ἀπο τοῦ καταβλεβλημένου σπέρματος ἐγειρουμένου στάχιος ἐν τοίς τοιοίσδε' οἱονει ἐν νάπυι ἡ ἐπί μείζονος δένδρου ἐν ἐλαίας, πυρήνι ἡ τινι τών ἀκροθρύων; v. 23: ἡμείς μέν σύν οὐ φάμεν τό διαφθαρέν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τήν ἐξ ἀρχής φύσιν... λέγομεν γάρ ὡσπερ επί τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὑτω λόγος τις ἐγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὐ μή φθειρομένου ἐγείρεται τό σῶμα ἐν ἀφθαρσία. El îşi contrastează punctul său de vedere cu idea stiocă a unei repetiţii identice. A se vedea D. Huetius, *Origeniana,* 1.II, c. II, q. 9; *de resurrectione mortuorum,* M.G. XVII, c. 980 sq.; Redepenning, *Origenes* (Bonn, 1846), Bd. II, s. 118ff.; C. Ramers, *Des Origenes lehre von der Aufestehrung des Fleisches,* In diss. (Trier, 1951); J. B. Kraus, *Die Lehre das Origens über die Auferstehung der Toten,* Programm (Regensburg, 1859), J. Denis, *La philosophie d'Origène* (Paris, 1884), p. 297 ss.; Ch. Bigg, *Platoniştii creştini din Alexandria* (Oxford, 1886), p. 225-227, 265f., 291; sufletul are o „scânteie" asimilativă vitală sau „principii" care sunt aşezate pe o materie potrivită şi o formează pe aceasta

presupune că continuitatea existenţei individuale este asigurată suficent de indetitatea principiului reanimator.

Acest punct de vedere a fost de mai multe ori repetat, în special sub influenţa înnoită a lui Aristotel. În teologia romană modernă problema rămâne încă deschisă: în ce măsură recunoaşterea identităţii materiale a trupurilor înviate cu cele muritoare aparţine esenţei dogmei.[186] Toată problema are mai mult o interpretare metafizică şi nu este o problemă de credinţă. Ar putea fi sugerat că odată cu această ocazie Origen îşi exprimă nu atât de mult propria opinie cât mai mult una curentă. Sunt multe lucruri discutabile în opiniile eshatologice al lui Origen. Ele nu pot fi privite ca şi un întreg coerent. Nu este uşor de reconciliat concepţia lui „aristotelică" despre înviere cu o teorie a existenţei sufletelor sau cu o concepţie a unor cicluri periodice recurente ale lumii şi anihilarea finală a materiei. Nu există o înţelegere completă între această teorie a învierii şi doctrina unei „*apocatastaze* generale." Multe dintre ideile eshatologice a lui Origen pot fi greşite. Totuşi,

---

într-o materie potrivită pentru noile lui; acelaşi proces prin care se repară împrăştierea zilnică a organismului nostru îl v-a face capabil atunci să îşi construiască un corp de susţinere în întregime nou atunci; L. Atzbrger, *Gesichichte der Christlichen Eschatologie innerhalb der Vornizarnischen Zeit* (Freiburg i-Br., 1896). S. 366-456 N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus, Abbandlungen d. K. Gesellschaft d. Wiiseenschafen zu Göttingen,* Phil.-Hist. Klasse, N.F. VII, 1904, s. 105 ff.; F. Prat, *Origène,* p. 87 ss.; G. Bardy, *Origène, Dictionnaire de la Théologie Cath.,* t. XI, 1931, c. 1545 s.; R. Cadiou, *La Jeunesse d'Origène,* p. 117 ss.; *„virtualité physique ou l'idée du corps," „une idée active," „à la fois une idée et une énergie"* (p. 122, nota); *„l'âme conserve toujours les virstualitév d'une vie physique proportionnées à ses besoins."* Cf. articolul episcopului Westcott despre Origen în *Dicţionrul Smith şi Wace,* IV, 1887.

186 Între scolasticii târzii trebuie menţionat Durandus de San Porciano, *"doctor resolutissimus"* (mort în 1332 sau 1334). El ridică întrebarea: *"supposito quod anima Petri fieret in materia quae fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Pentus qui prius erat?* Şi tot el răspunde pozitiv: *"cuicumqu materia unitur anima Petri in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum per consequentus erit idem Petrus secundum numerum";* cirar de Părintele Segarra, S.J., *De identitate corporis metalis et corporis resurgentis* (Madrid, 1929), p. 147, p. 147. A se vedea *Quaeastiones de Novissimis, auctore* L. Billot, S.J., Roma 1902, *teza* XIII, p. 143 sq.

speculaţia lui despre trupul carnal al acestei vieţi şi trupul permanent al învierii a fost un pas important în spre o concepţie sintetică a învierii. Oponentul său principal, Sfântul Metodie al Olimpului nu pare că l-a înţeles destul de bine. Criticismele lui Metodie i-au permis respingerea deplină a întregii concepţii de εἶδος. Nu trebuie oare forma trupului să fie schimbabilă la fel ca şi substanţa materială? Poate forma supravieţui trupului sau mai bine se descompune şi se dizolvă atunci când trupul a cărui formă este moare şi încetează să mai existe ca şi întreg? În orice caz, identitatea formei nu este un garant pentru identitatea personală, decât dacă întreg substratul material este în întregime diferit. Pentru Sfântul Metodie „forma" a însemnat mai mult simplul aspect extern al trupului şi nu puterea lăuntrică vitală, ca şi pentru Origen. Majoritatea argumentelor lui pur şi simplu nu sunt la subiect. Accentul lui pe întregul compoziţiei umane a fost un compliment real pentru formalismul excesiv al lui Origen.[187]

Sfântul Grigorie de Nyssa în doctrina sa eshatologică s-a străduit să aducă împreună cele două concepţii şi să reconcilieze adevărul lui Origen cu adevărul lui Metodie. Încercarea lui de a realiza o sinteză are o importanţă excepţională.[188] Sfântul Grigorie începe cu unitatea empirică a trupului şi sufletului, disoluţia lor în moarte. Trupul separat de suflet, eliberat de „puterea lui vitală"

[187] A se vedea Sfântul Metodie, *De resurrectione* în ediţia completă a lui Bonwetsch, în special cartea a treia. *Cf.* Bonwetsch, *opus cit.,* s. 119 ff.: J. Farges, *Les idées morales et religeuses de Méthode d'Olympie* (Paris, 1929); Folke Bostrom, *Studier till den Grekiska Theologians Frälsningslära* (Lund, 1932), s. 135 ff. şi *passim.*

[188] Dintre scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa, dialogul său *De anima et resurrectione,* omiliile lui *De opficio hominis* şi *Marele Cuvânt Catehetic* au o importanţă specială. A se vedea articolul introductiv al lui Srawley în ediţia lui la *Cuvântul catehetic*, în special relaţia Sfântului Grigorie cu Sfântul Metodie. *Cf.* Hilt, *Des heil. Gregors von Nyssa Lehre vom Menschen* (Köln, 1890); Kiekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa,* I (Münster, 1895) s. 41 ff.; K. Gronau, *Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesis-exegese* (Berlin, 1974) s. 141 ff., accentuează influenţa lui Poseidon şi în special comentariul său la *Timaeus;* Bostrom, *op. cit.*, s. 159.

(ζωτικὴ δύναμις),[189] prin care elementele sunt ţinute şi legate împreună în timpul vieţii, se dezintegrează şi se implică în circulaţia generală a materiei. Înseşi substanţa materială nu este distrusă ci numai trupul moare nu în elementele lui. Mai mult, înseşi dezintegrarea în particule a trupului decăzut păstrează în sine anumite „semne" sau „distincţii" a legăturii lor de mai înainte cu propriul suflet (τὰ σημεία τοὺ ἡμετέρου συγκρίματος). Din nou, în fiecare suflet anumite „semne trupeşti" sunt păstrate la fel ca şi o bucată de ceară – anumite semne de unire. Printr-o „putere de recunoaştere" (γνωστικὴ τὴ δυνάμει), chiar şi în separaţia morţii, sufletul cumva rămâne totuşi lângă elementele propriului trup descompus (τοὺ οἰκείου ἐφαπτομέν). În ziua învierii fiecare suflet v-a fi capabil să prin aceste semne duble să „recunoască" elementele familiare. Acesta este acel «εἶδος» al trupului, "chipul sau tipul său lăuntric." Sfântul Grigorie compară acest proces al restaurării trupului cu germinaţia unei seminţe, cu dezvoltarea unui fetus uman. El diferă profund de Origen cu privire la problema dacă

[189] Termenul ζωτικὴ δύναμις are o origine stoică şi vine probabil de la Poseidon. Prima instanţă a folosirii este în Diodor al Siciliei, *Hist.* II, 51 şi sursa lui Diodor cu această ocazie se presupune a fi doar Poseidon [în Arabia]. *Cf.* Cicero, *De natura Deorum* II.9, 24; *omne igitur quod vivit, sive animal aive terra editum, id vivit propeter inclusum in ea calorem, ex quo intellegi debet eam caloris naturam* vim *habere in se* vitalem *per omnem mundum permtinentem; comp.* 88.51, 127: *(genera comnium rerum) quae quidem pertitentem; comp.* 88.51, 127: *(genera comnium verum) quae quidem omnia eam* vim seminis *habent in se ut ex uno plura generantur.* Carl Reinhardt, *Poseidonious* (München, 1921), s .244, arată că acea expresie greacă, articulată de Cicero ca şi „vis semnis" cu greu ar putea fi λόγος σπερματικός, ci mai mult ca şi δύναμις σπερματική. «Σπερματικὸς λογος *ist ein Begriff des alten Intellectualismus, eine Bezeinchung für die Weltvernunft, die zeutgend wird, damit die Welt vernünftig werde; daher die Verbindung zwishen den* λόγος *un der Qualitäten. Was Cicero, d.h. Poseidonus, unter „vis seminis" versteht, ist angeschufte, in der Natur erlebte, phzsikalisch demonstrierte Lebenskratft, ein Yeugen, das Wohl planvoll ist, aber vor allem Yeugem ist und bleibt. Bestimmte sich die Kategorien worein der Begriff* σπερματικὸς λόγος *gerdacht war, durch die Kategorien, worein der Begriff* „wis seminis" *gedacht ist, durch die Korrelate Kraft und Wirkung.*» termenul ζωτικὴ δύναμις este foloit cu o precizie terminologică de Filon al Alexandriei şi Clement al Alexandriei.

substanţa v-a constitui trupurile învierii şi i se alătură aici Sfântului Metodie. Dacă trupurile înviate ar fi construite în întregime din noile elemente, aceasta „nu ar fi o înviere, ci mai mult creaţia unui nou om," καὶ οὐκέτι ἀν εἰν τὸ τοιούτον ἀνάστασις, ἀλλά καινού ἀνθρώπου δημιουργία.[190] Trupul înviat va fi reconstituit din elementele lui de mai înainte, semnat şi pecetluit de suflet în zilele întrupării lui, altfel ar fi vorba de un om complet nou. Totuşi, învierea nu este numai o simplă întoarcere, nu este nici o repetiţia existenţei prezente. O astfel de repetiţie ar fi o „mizerie nesfârşită." În înviere natura umană v-a fi restaurată nu în prezenta condiţiei ci în condiţia „originală." Strict vorbind, v-a fi pentru prima dată adusă într-un astfel de stadiu, în care se cuvine să fi fost dacă nu ar fi intrat în lume căderea şi păcatul şi care nu a fost niciodată realizate în trecut. Totul din existenţa umană care este în legătură cu nestabilitatea nu este atât de mult o întoarcere cât o împlinire. Acesta este noul mod al existenţei umane. Omul v-a fi ridicat la veşnicie, forma vremurilor v-a cădea. În corporalitatea înviată toată succesiunea şi schimbarea vor fi abolite şi condensate. Aceasta nu v-a fi numai o ἀποκατάστασις, ci mai mult un fel de *„recapitulatio."* Surplusul rău, care este păcatul, dispare. Aceasta nu este în nici un caz o pierdere. Plinătatea personalităţii nu v-a fi distrusă de această substracţie, din moment ce acest surplus nu v-a aparţine deloc personalităţii. În orice caz, nu totul v-a fi restaurat din compoziţia umană. Pentru Sfântul Grigorie identitatea materială a trupului înseamnă mai mult realitatea vieţii trăite mai demult, care trebuie transferată veacului viitor. Aici din nou el diferă de Origen, pentru care această viaţă empirică şi pământească a fost numai un episod trecător care în cele din urmă v-a fi uitat. Pentru Sfântul Grigorie identitatea formei, unitatea şi continuitatea existenţei individuale a fost singurul punct de importanţă. El susţine aceiaşi concepţie „aristotelică" a unei legături unice şi intime cu sufletul şi trupul individual.

[190] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione,* M.G. XLIV, col. 225 sq.

Idea unicităţii este modificată radical în filosofia creştină atunci când este comparată cu greaca pre-creştină. În filosofia greacă era vorba de o unicitate „sculpturală," o cristalizare invariabilă a unei imagini înghețate. În experienţa creştină este unicitatea vieţii trăite şi experimentate odată. În primul caz a fost o identitate lipsită de temporalitate, în al doilea caz este o unicitate în timp. Toată concepţia timpului este diferită în două cazuri.

Timp, Veşnicie şi Răscumpărare

Filosofia greacă nu a ştiut şi nu era pregătită în nici un fel să admită orice trecere din timp în veşnicie, temporalul părea să fie *eo ipso* tranzitoriu. Ceea ce se întâmplă nu poate devenii niciodată veşnic. Ceea ce este născut trebuie să moară în mod inevitabil. Numai ceea ce este nenăscut şi fără origine poate persista. Tot ceea ce are un început v-a avea un sfârşit. Numai ceea ce nu are un început poate fi permanent sau „veşnic." Prin urmare pentru un filosof grec să admită nemurirea veşnică însemna concomitent să admită o pre-existenţă veşnică. Astfel, tot înţelesul procesului istoric este o pogorâre din veşnicie în timp. Destinul omului depinde mai mult de germenii înnăscuţi decât de împlinirile creative. Pentru un grec, timpul era pur şi simplu un mod de existenţă redus sau mai de jos. Strict vorbind, în timp nimic nu este produs sau dobândit şi nimic este de împlinit. Realităţile „veşnice" şi invariabile sunt pur şi simplu „proiectate" într-o sferă de mai jos. În acest sens Platon a numit timpul „o imagine mişcătoare a veşniciei" (*Timaeus* 37d: εἰκὼν κινητόν τινά αἰώνος ποιήσαι). Platon avea în vedere timpul astronomic, rotaţia cerurilor. Nu se vizualizează nici un proces real. Din contră, timpul „imită" veşnicia şi „se învârte în conformitate cu legile numărului" (38a, b), pentru ca să devină cât mai mult cu putinţă ca veşnicul. Timpul este o reiterare permanentă a sinelui. Idea primară este reflecţia şi nu

împlinirea.[191] Căci tot ceea ce este vrednic de existenţă există în cea mai desăvârşită manieră înainte de orice timp, într-o invariabilitate statică a lipsei de timp şi nu mai poate fi nimic adăugat la această plinătate desăvârşită.[192] Consecvent tot ceea ce se întâmplă este în întregime tranzitoriu. Totul este desăvârşit şi complet şi nimic numai poate fi desăvârşit şi împlinit. Prin urmare greutatea timpului, această rotaţie a începuturilor şi a sfârşiturilor este lipsită de sens şi obositoare. În gândirea grecească nu există nici un înţeles al datoriei creative. Gândirea greacă nu este preocupată sau deranjată de aceste vicisitudini ale ordinii temporale. El ştie că totul se întâmplă în conformitate cu legile veşnice şi inviolabile sau cu măsurile acestor legi. El învaţă în mijlocul tumultului evenimentelor să contemple armonia invariabilă şi veşnică a cosmosului. Filosoful antic ieşit din timp visează la veşnicie. El visează să scape din această lume în spre cealaltă, nemişcată, nepasivă şi permanentă. De aici sensul destinului şi al sorţii care a fost atât de tipic înainte de Hristos. Ea este culmea şi limita filosofiei antice. Perspectiva

---

191 Cf. A.E. Taylor, *Comentariu la Timaeus-ul lui Platon* (Oxford Tipografia Clarendon, 1928), *ad locum,* p. 184ff., şi *Excursul* IV, „Conceotul timpului în *Timaeus,*" p. 678-691, a se vedea A. E. Taylor, *Platon,* p. 446 ff. şi A. Rivaud, *Introducere la ediţia lui Timaeus* (Paris, 1925); *cf.* unei comparaţii interesante din cele două mentalităţi de L. Lebertonniere, *Le réalisme Chréttien et l'idéalisme grec* (Paris, 1904) şi o carte de J. Guitton, *Letemps et l'éternité chez Plotin et St. Augustine* (Paris, 1933).

192 A se vedea Aristotel, *De gen. et. Corr.* II.11, 337b 35: „căci cea ce este necesar cu ceea ce este totdeauna, din moment ce ceea ce „trebuie să fie" nu poate pur şi simplu „să nu fie"; de aici un lucru este veşnic dacă „fiinţa" lui este necesară; şi dacă este veşnic, „fiinţa" sa este necesară şi dacă „venirea în fiinţă" a unui lucru este prin urmare necesară, „venirea în fiinţă" dacă este veşnică este necesară"; τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἁμα... καὶ εἰ ἡ γένεσις τοίνυν ἐξ ἀνάγκης, ἀίδιος ἡ γένεσις τούτου καὶ εἰ ἀίδιος, ἐξ ἀνάγκης. Argumentul este cât se poate de clar. Dacă există un motiv pentru un lucru, *cur potius sit quam non sit* nu există nici un motiv de ce acest lucru să nu fie din veşnicie, din moment ce altcumva motivul pentru existenţa lui nu ar fi suficent, necesar sau veşnic. *Cf. De part. Anim.* I. 1, 639b 23; *De gen. anim.* II. 1 731b 24; *Physic* III. 4 203b 30; a se vedea A. Mansion, *Instroduction à la Physique Aristotelienne* (Louvain, 1913), p. 169 ss.

temporală a filosofiei antice este închisă şi limitată veşnic. Totuşi, cosmosul este veşnic, nu v-a exista nici un sfârşit în „revoluţiile" cosmice. Cosmosul este o fiinţă periodică, la fel cu un ceas. Cel mai înalt simbol al vieţii este o un cerc recurent. După cum se exprimă Aristotel, „cercul este un lucru desăvârşit" şi numai cercul nu şi o linie dreaptă.[193] „Acesta explică zicala că lucrurile omeneşti formează un cerc şi că există un cerc în toate celelalte lucruri care au o mişcare naturală, atât cele care vin în viaţă cât şi cele care mor. Aceasta este aşa deoarece restul lucrurilor sunt discriminate de timp şi se sfârşesc şi încep ca şi cum s-ar conforma unei cerc; deoarece chiar şi timpul este conceput ca un cerc."[194] Toată experienţa se bazează pe experienţa astronomică. Întradevăr, mişcările cereşti sunt periodice şi recurente. Întreg cursul rotaţiei este împlinit într-o anumită perioadă [„Marele An," μέγας ἐωιαυτός]. Urmează apoi o repetiţie, un nou cerc sau ciclu. În timp nu există un progres

[193] Aristotel, *De caelo* I.2, 269a 29: „cercul este un lucru perfect (κύκλος τὼν τελείων), despre care nu se poate spune despre nici o altă linie dreaptă: căci dacă ar fi desăvârşit, ar avea o limită şi un sfârşit; acelaşi lucru nu se poate spune despre nici o linie finită: căci în fiecare caz există ceva dincolo de ea, din moment ce orice linie finită poate fi extinsă."

[194] A se vedea Aristotel, *Physica* IV. 14, 223b 29; cf. *De gen et corr;* II.11, 338a 3: „urmează că venirea în fiinţă a tot ceea ce există, dacă este absolut necesară trebuie să fie ciclică, trebuie să se întoarcă la sine." Διὸ ἀνάγκη κύκλω εἰναι; I.14: ἁπλὼς ἐν τὼ κύκλώ ἀρα κινήει καἰ γενέσει ἐστι τὸ ἐξ ἀνάγκης; *Probl.* XVII.3, 986a 25: „la fel cum cursul tăriei cerului şi a fiecărei dintre stele este un cerc, de ce să nu fie venirea în fiinţă şi decăderea lucrurilor pieritoare un astfel de fel pentru ca aceleaşi lucruri să vină în fiinţă şi să decadă? Aceasta este deacord cu zicala că „viaţa umană este un cerc." De ce să fim noi înşine *„a priori"* şi aici am putea presupune aranjarea serilor să fie astfel încât se reîntorc într-un cerc la punctul de unde au început şi astfel asigură continuitatea şi identitatea compoziţiei. Dacă deci viaţa umană este un cerc şi cercul nu are nici început nici sfârşit de ce să nu fie ea „a priori" celor care au trăit pe vremea Troiei şi astfel nici ei nu ar fi mai aproape de noi de început." Despre mişcarea circulară la Aristotel a se vedea O. Hamelin, *Le système d'Aristote,* 2 ediţia (Paris, 1931), p. 366 ss.; J. Chevalier, *La notion nu Nécessaire chez Aristote et chez ses prédecesseures, particulièrment chez Platon* (Paris, 1915), p. 160 s., 180 s., 180 s.; R. Mugnier, *La Théorie du Premier Notreur et l'évolution de la Pensée Aristotélienee* (Paris, 1930), p. 24 ss.

continuu, ci mai mult „întoarceri veşnice," o cicloforie.[195] Se pare că pitagoreicii au fost primii care au profesat clar o repetiţie exactă. Evdemus se referă la concepţia lui pitagoreică. „Dacă ar fi să-i credem pe pitagoreici, într-un anumit timp eu voi fi din nou citindu-vă vouă, cu acelaşi baston în mâini şi toţi dintre voi, chiar ca şi în acest moment veţi şedea în faţa mea şi în acelaşi fel totul v-a avea loc din nou."[196] Odată cu Aristotel această concepţie periodică a universului a primit o formă strict ştiinţifică şi a fost elaborată într-un sistem coerent de fizică.[197] Mai târziu această idee a reîntoarcerilor periodice a fost preluată de stoici.

---

195 Ase vedea Duhem, *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic,* volumul I (Paris, 1914), p. 65 ss., *La Grande Année chez les Grecs selon le philosophies antiques*; p. 275-296, *La Grande Année chez les Grecs et les Latins, après Aristote;* t. II (1914), p. 447 ss., *Les Pères de l'Église et al Année.* Cf. Hans Meyer, *Zur Lehre von den ewingen Wiederkunft aller Dinge,* în *Festgabe A. Ehrhard* (Bonn, 1911), s. 359 ff.

196 Eudem. *Physic.* III, *frg.* 51, *ap.* Simplic., *In Physic.* IV. 12, 732.27 Diels: εἰ δέ τις πιστεύσεις τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τά αὐτα ἀριθμώ, καγώ μυθολογήσω τό ράβδουν ἐχω ὑμίν καθημένοις, οὑτω καί τά ἄλλα πάντα μοίως ἕξει κτλ. *Cf.* Origen, *Contra Celsum,* V. 21. Koetschau 22: τών γάρ ἀστέρων κατά τινας περιόδους τεταγμένς τούς αὐτούς σχηματισμούς καί σχέσεις πρός ἀλλήλους λαμβανόντων, πάντα τά ἐπί γής ὁμοίως ἐχειν φασί; τοῖς ὁτε τό αὐτό σχήμα τής σχέσεως τών λόγον τών ἀστέρων περιείχεν ὁ κόσμος' ἀνάγκη τοίνυν κατά τούτον τόν λόγον τών ἀστερών ἐκ μακράς περιόδου ἐλθόντων ἐπί τήν αὐτήν σχέσιν πρός ἀλλήλους, ὁποίαν εἰχον ἐπί Σωκτράτους, πάλιν Σωκράτη γενέσθαι ἐκ τών αὐτών καί τά αὐτά λαβείν κτλ. Această idee a succesiunii periodice a lumilor pare să fie tradiţională în filosofia greacească. A se vedea Eusebiu al Cezareii, *Praep. Evang.* I.8, *M.G.* XXI, 56 şi Diels, *Fragmente der Vorsoktraiter,* 1, 16, despre Anaximandros: ἐξ ἀπείρου αἰώνος ἐνακυκλουμένων πάντων αὐτών [autoritatea lui Eusebiu din acest capitol este *Stromata* lui Pseudo-Plutarh]. Simplicius, *In Physic.* VIII.I, 1121.13 *sq.* Diels îl menţionează pe Anaximenes, Heraclit şi Diogene la fel de bine ca şi pe stoici; toţi credeau în veşnicia cosmosului (ἀε μέν φασιν εἰναι κόσμον), dar se schimbat şi reînnoit periodic ἀλλοτε ἀλλον γινόμενον κατά τινάς χρόνων περιόδοθς; *cf.* Simplic., *In de Caelo,* I.10, 294-6 Heiberg.

197 P. Duhem, I, p. 275: *„alors survient Aristote, qui rattache logiquement ce croyance à son système rationnel de Physique..., la vie du Monde sublunaire est, toute entière, unr vie periodique"*; cf. p. 164 s. : *„les mouvements loucaux des corps revindrond aus positions périodiques; au bout d'un cerain temps, ce corps revindrons aus positions qu-ils occupent*

Stoicii primari profesau o disoluţie periodică (ἐκπύρωσις) şi o *palingenezǎ* a tuturor lucrurilor şi fiecare mic detaliu v-a fi reprodus exact. V-a exista din nou un Socrate, fiul lui Sofronicos şi Fenareti şi el se v-a căsătorii cu o Xantripa şi v-a fi din nou trădat de un Anitus şi Meletes.[198] Aceiaşi idee o găsim la Cleantes, la Hrisip, în Poseidoniu, în Marc Aureliu şi la mulţi alţii. Această întoarcere era ceea ce stoicii numeau „restaurarea universală," o ἀποκατάστασις τών πάντων. Era evident un termen astronomic.[199] V-a exista în mod sigur o anumită diferenţă, dar evident nici o formă de progres. Pe un cerc toate poziţiile sunt întradevăr relative. Este un fel de *perpetum mobile* cosmic. Toate existenţele umane sunt implicate deznădăjduit în această rotaţie cosmică perpetuă, în aceste ritmuri cosmice şi „cursuri astrale" [aceasta este tocmai ceea ce grecii obişnuiau să numească „destin" sau „soartă," ἡ εἱμαρμένη; *vis*

---

aujourd'hui; or périodicité des effets dont ces mouvements sont causes, c'est-à-dire des transformations produites en la matière corruptible; les générations donc et les corruptions qui se sont déjà produites une infinité de fois dans le passé; elles se réproduiront, dans l'avenir, une infinité de fois ... la vie dit l'Univers entière sara une vie périodique."

198 Taţian, *Adv. Graecos,* c. 5, Arnim I. 32, 109: τὸν Ζήνωνα δία τής ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τούς αὐτούς ἐπί τοίς αὐτοίς, λέγω δέ Ἄνητον καί μελέτην ἐπί τώ κατηγορείν; Stob. *Ecl.* I, 171.2 W. Arnim II. 596, 183 despre Zeno, Cleantes şi Chrisipos: τήν οὐσίαν μεταβάλειν οἱον εἰς σπέρμα τό πύρ, καί πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελείσθαι τήν διακόσμησιν, οἱα πρότερον ἡν; *Cf.* Origen, *Contra Celsum,* V. 20, p. 21 Koetschau: οὐτοι δι' οἱ μέν πάλιν Σωφρονίσκαου υἱόν καί Ἀθναίον ἐσεθαι καί τήν Φαιναρέρτην γημαμένην Σωφρονίσκω πάλιν αὐτόν γεννήσειν. Κάκ μή ὀνομάζωσιν οὐν τό τής ἀναστάσεως ὀνομα τό πράγμά γε τών Σωφρονίσκαου καί ἐν τή ὑστέρα Φαιναρέτης διαπλασθήσεται καί ἀναστραφείς Ἀθήνησι φιλοσοφήσει, κτλ.

199 Cf. Oapke, s.v. ἀποκατάστασις în *Dicţioanrul* lui Kittel, I, s. 389: „vor allem wird ἀποκατάστασις terminus technicus für die Wiederstellung des koschischen Zyklus." A se vedea *Lact. Div. Instit.* VII. 23, Arnim II.623, 189: Chrysippus... in libris *yuos de providentis* scripscit haec intulit: και ἡμάς μετά τό τελευτήσαι πάλιν περιόδων τινών εἰλημμένων χρόνου εἰς ὁ νύν ἐσμεν καταστήσεσθαι σχήμα; Nemesius, *De natura homin.,* cap. 38, Arnim II. 625, 190: τών ἀστερών ὁμοίως πάλιν φερομένων, ἑκαστον ἐν τή προτέρα περιόδω γινόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελείσθαι: ἐσεσθαι γαρ πάλιν Σωκράτη καί Πλάτωνα κατ' εκαστον τών πόλιν καί κώμην καί ἀγρον ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι κτλ.

positionis astrorum]. Trebuie ţinut în minte că această repetiţie exactă a lumilor nu implică necesar nici un fel de continuitate a existenţelor individuale, nici un fel de supravieţuire sau perseverenţă a indivizilor, nici un fel de nemurire individuală. Însuşi universul este întotdeauna numeric acelaşi şi legile lui sunt nemişcate şi invariabile şi fiecare lume viitoare se va asemăna exact cu cea de dinainte în toate aspectele. Strict vorbind nu este necesară nici un fel de supravieţuire individuală pentru aceasta. Aceleaşi cauze vor produce inevitabil aceleaşi efecte. Nimic nu poate realmente să se întâmple. Există în cosmos o continuitate, dar cu greu există o continuitate a indivizilor.

Aşa erau opiniile lui Aristotel şi a aristotelicilor şi a anumitor stoici.[200] Această idee periodică era ţinută la fel de bine şi

[200] Heraclit şi Empedocle nu au crezut în nici un fel de persistenţă numerică a indivizilor. Lucrurile pier în întregime şi în lumea viitoare vor fi cu greu reproduse, dar nu aceleaşi ci ca şi similitudini. A se vedea *In Dt. Caelo,* I, 10, 307. 14 Hieberg: φθειρούμενον δὲ καὶ πάλιν γινόμενον; 295, 4: Ἐμπεδοκλῆς τὸ γινόμενον οὐ'τ αὐτὸν τῷ φθαρέντι φησίν, εἰ μή, ἀρα κατ' εἶδον. Pentru Aristotel nu exista nici un fel de identitate individuală sub lumea sublunară, schimbabilă şi coruptibilă. În periozile succesive nu v-a exista nici un fel de identitate *numerică*, la fel ca şi în sfera celestă, ci numai o *similaritate*, o continuitate a speciilor; din fizicele aristotelice această idee a fost moştenită în şcolile de mai târziu. A se vedea Aristotel, *De gen. et corr.* II, II, 338b 16: ἀνάγκη τῷ εἴδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ ἀνακάμπτειν; Probl. XVII. , 769a 27: „a pretinde ca cei care vin în fiinţă să fie identic numeric ar fi o prostie, mai bine s-ar accepta teoria identităţii speciilor," τὼ εἴδει; Cf. deasemenea Eidemus ap. Simpl., *In Physic.* V, 4, 886 Diels: διὸ τὼ εἴδει ἐν τούτο ρητέον, καὶ οὐ τὼ ἀριθὼ. A se vedea O. Hamelin, *op. cit.,* p. 402, Mugnier, *op. cit.,* p. 26 ss. Nu este destul de clar în ce măsură stoicii au permis o nemurire veşnică. Alexandru al Afrodisiasului sugerează un răspuns pozitiv, *In Analyt. prior.,* 180. 39 Wallies, Arnim, II, 624, 189: πάλιν πόντα ταὐτά ἐν τῷ κόσμὼ γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν. Cicero, *Tusc.* I, 32 oferă o altă informaţie: *„stoici diu mnasuros aiunt animos semper negant";* în orice caz ele nu au supravieţuit dincolo de ἐκπύρωσις; a se vedea I. Stein, *Die Psychologie der Stoa,* I, Berlin, 1886), s. 144 f., şi Zeller, III.I, 582 f. Scmekel, *Die Philosophie des mittleren Stoa* (Berlin, 1902), s. 250 şi *Anm.* 3 contestează această opinie. În orice caz Origen a avut de a face cu o învăţătură stoică care respingea identitatea numerică a indivizilor recurenţi. „Nu acelaşi Socrate, dar cineva deplin asemănător," ἱνα μὴ Σωκράτης πάλιν γένιται,

de neoplatonici.[201] Era vorba despre o mizerabilă caricatură a învierii. Permanenţa acestor rotaţii, acest coşmar al unei predestinaţii cosmice invariabile, o adevărată închisoare a fiecărei fiinţe vii, fac această teorie înspăimântătoare şi posacă. Nu există o istorie reală. Lossev remarcă plin de inteligenţă că „mişcarea ciclică şi transmigrarea sufletelor nu este istorie." „Era vorba de o istorie construită pe modelul astronomiei, era întradevăr un fel de astronomie."[202] În creştinism sentimentul sau aprehensiunea timpului este radical schimbată. Timpul începe şi se sfârşeşte dar în timp se împlineşte destinul uman. Timpul este esenţial unic şi nu se mai întoarce niciodată. Învierea universală este limita finală a acestui timp unic, al acestui destin ultim al întregii creaţii. În filosofia grecească un ciclu era simbolul timpului sau rotaţiei. În filosofia creştină timpul este simbolizat de o linie, de o rază sau de un arc. Dar diferenţa este mult mai adâncă. Dintr-un punct de vedere creştin, timpul nu este nici o rotaţie infinită şi nici o progresiune infinită care nu îşi atinge niciodată ţelul [*„die schlechte Unendlickeit"* în terminologia hegeliană sau ἀπειρον-ul filosofilor greci]. Timpul nu este pur şi simplu o secvenţă de momente şi nu

---

ἀλλ' ἀπαράλλακτος τις τὼ Σωκράτη, γάμησων ἀπαράλλακτόν τινα Ξανθίππη, καὶ κατηγορηθησάμενος ὑπὸ ἀπαραλλάκτων Ἀνήτὼ καὶ Μελήτω; *Contra Celsum,* IV. 68, Koetschau 338 şi *Arnim* II.626, 190. Origen obiectează că în acest caz lumea nu ar mai fi întotdeauna aceiaşi, ci numai ἀπαράλλακτος ἑτερος ἑτέρω. Evident el greşeşte: pentru stoici doar pentru faptul că cosmosul este acelaşi întotdeauna (ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλος), fiecare particulă trebuie să fie repetată în aceiaşi formă, dar nimic mai mult nu se cere pentru uniformitatea întregului.

201 Plotin, IV.6.12; V.7.1-3. *Cf.* Guitton, *op. cit.,* 55: *„Plotin applique à toute existence ce schéma circulaire..., le cycle mythique est pour lui le type d'existence.*" A se vedea Proclu, *Institutio theologica,* prop. 54, 55, 199, ed. Dodds, p. 52, 54, 174 şi notele *ad loca.*

202 Lossev, *Symbolism,* p. 643. Cf. Guitton, *op. cit.,* p. 359-360: *„Les Grecs se représentaient la présence de l'éternal dans le temps sous al forme de retour cyclique. Inversement, ils imaginaient volontiers que le temps se poursuvait dans l'éternel et que la vie présente n'était qu'un épisode du drame de l'âme: ansi voulainet les mythes... ici la pensée chrétienne est décisive... Les âmes n'ont pas d'histoire avant leur venue. Leur origine, c'est leur naissance; après la mort la liberté est abolie avec le temps et l'histoire cesse. Le temps mythique est condemné. Les destinées se jouent une fois peur toutes... le temps cyclique est condamné...*"

este nici o formă abstractă de multiplicitate. Timpul este vectorial şi finit. Ordinea temporală este organizată din înăuntru. Concretitudinea scopului leagă din înăuntru valul de evenimente într-un tot organic. Evenimentele sunt tocmai evenimente şi nu doar întâmplări trecătoare. Ordinea temporală nu este domeniul privaţiunii după cum era pentru gândirea grecească. Este mai mult decât un val, este un proces creativ, în care ceea ce a fost adus din nimic în existenţă, prin voinţa lui Dumnezeu se urcă în spre împlinirea finală, atunci când scopul dumnezeiesc v-a fi împlinit în ziua cea de apoi.[203] Centrul istoriei este Întruparea şi victoria Domnului întrupat asupra morţii şi păcatului. Augustin a punctat la această schimbare, care a fost adusă de creştinism, într-o frază admirabilă: *„viam rectam sequnetes, queae nobis est Christus, eo duce et salvatore,a vano et inepto imporium circuitu iter fidem mentemque avetamus.*"[204] Sfântul Grigorie de Nyssa descrie vectorialitatea istoriei în acest fel. „Atunci când umanitatea îşi v-a atinge plinătatea, fără îndoială, această mişcare următoare a naturii v-a înceta, ajungându-şi sfârşitul necesar. Această viaţă v-a fi înlocuită de un alt mod de existenţă, distinct faţă de cel prezent care constă în naştere şi distrugere. Când natura noastră, la momentul cuvenit îşi v-a împlinii cursul timpului, atunci, fără îndoială, această mişcare curgătoare, creată de succesiunea generaţilor v-a ajunge la sfârşit. Plinirea universului v-a face orice altă creştere sau avansare imposibilă şi apoi toată plenitudinea sufletelor se v-a întoarce din stadiul dispersat şi neformat la unul asamblat şi elementele vor fi reunite în aceiaşi combinaţie de sine."[205] Acest sfârşit şi acest ţel este învierea generală. Sfântul Grigorie vorbeşte de împlinirea lăuntrică a istoriei.

---

[203] Cf. articolului meu, „L'idee de la Creation dand la Philosophie Chrétinenne," *Logos, Revue internationale de la pensée orthodoxe,* (Bucureşti, 1926). A se vedea articolul despre creaţie conţinut în acest volum.

[204] Augustin, *De civitate Dei,* XII. 20; *cf.* Nemesius, *De hominis natura,* c. 38, M.G. XL, c. 761: εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως καί οὐ κατὰ περίοδον ἐσεσθαι, τὰ τοὺ Χριστοὺ δοξάζει λογία.

[205] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione, M.G.* XLVI.

Timpul v-a ajunge la sfârşit. Mai devreme sau mai târziu lucrurile vor fi împlinite. Sămânţa se v-a maturiza şi v-a răsării. Învierea morţilor este singurul şi unicul destin al lumii, al întregului cosmos, Unul pentru toţi, o balanţă universală şi catolică. Nu există nimic naturalist despre această concepţie. Puterea lui Dumnezeu v-a ridica morţii. V-a fi noul şi ultima revelaţie a lui Dumnezeu, a puterii şi măreţiei lui Dumnezeu. Învierea generală este împlinirea învierii Domnului, împlinirea victoriei Lui peste moarte şi stricăciune. Dincolo de acest timp istoric v-a exista Împărăţia viitoare, „viaţa veacului ce v-a să fie." Suntem încă *in via,* în veacul nădejdii şi al aşteptării. Chiar şi sfinţii din rai încă „aşteaptă învierea morţilor." Împlinirea ultimă v-a venii pentru tot neamul omenesc dintr-o dată.[206] Apoi la sfârşit, pentru întreaga creaţie „binecuvântatul Sabat," chiar acea „zi de odihnă," tainica „a Şaptea zi a creaţiei" v-a fi inaugurată veşnic. Ceea ce se aşteaptă este încă de neconceput. „Nu s-a făcut cunoscut încă ceea ce v-a fi" (1 Ioan 3: 2). Promisiunea este oferită. Hristos a înviat.

Marele Preot şi Răscumpărătorul

În Epistola către Evrei lucrarea răscumpărătoare a Domnului nostru este depictată ca şi lucrarea Marelui Preot. Hristos vine în lume să împlinească voinţa lui Dumnezeu. Prin Duhul Său cel veşnic El oferă propriul Sine lui Dumnezeu, îşi oferă sângele Său pentru iertarea păcatelor omeneşti şi acest lucru îl împlineşte prin Patimă. Prin Sângele Său, ca şi sângele Noului Testament, al Noului Legământ, El intră în rai şi intră prin Sfânta Sfintelor, dincolo de văl. După suferinţa morţii El este încoronat cu mărire şi cinste şi şede de-a dreapta Tatălui veşnic. Oferirea

[206] Există numai o aşteptare. „Mormântul şi moartea nu au fost capabile să o ţină pe Născătoare de Dumnezeu care se roagă pururea pentru noi" [Condacul Adormirii Feciorei Maria]. Învirerea a fost deja deplin actualizată pentru Binecuvântata Fecioară, Maica lui Dumnezeu, în virtutea unirii intime şi unice cu Cel pe care L-a născut.

sacrificială începe pe pământ şi este împlinită în rai, unde Hristos ne-a prezentat şi încă ne mai prezintă pe noi lui Dumnezeu ca şi veşnicul Mare Preot – „marele preot al bunelor lucruri ce vor să fie" (ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν) ca şi Apostol şi Marele Preot al mărturisirii noastre, ca şi slujitorul adevăratului tabernacol şi sanctuar al lui Dumnezeu. Pe scurt, ca şi Mediator al Noului Legământ. Prin moartea lui Hristos se descoperă viaţa veşnică, „puterile veacului ce vor să vie" sunt desluşite şi arătate (δυνάμεις τε μέλλοντος αἰώνος). În sângele lui Iisus se descoperă calea nouă şi vie, calea în Sabatul cel veşnic, când Dumnezeu se odihneşte de faptele Lui măreţe.

Astfel moartea pe cruce este o oferire sacrificială. A oferii un sacrificiu nu înseamnă numai a preda. Chiar şi dintr-un punct de vedere pur moral, toată semnificaţia sacrificiului nu este numai negaţia, ci puterea sacrificială a iubirii. Sacrificiul nu este numai o oferire, ci o dedicaţie, o consacrare către Dumnezeu. Puterea efectivă a sacrificiului este iubirea [1 Corinteni 13: 3]. Oferirea sacrificiului este ceva mai mult decât evidenţa iubirii, este o acţiune sacramentală, o slujire liturgică sau chiar o taină. Oferirea unui sacrificiu pe cruce este sacrificiul iubirii, „după cum Hristos ne-a iubit şi S-a dat pe Sine pentru noi, o oferire şi o jertfă lui Dumnezeu întru miros de bună-mireasmă" [Efeseni 5: 2]. Această iubire nu a fost în nici un caz simpatie, compasiune şi milă spre cei obosiţi şi căzuţi. Hristos s-a oferit pe sine nu numai „pentru iertarea păcatelor" ci şi pentru mărirea noastră. El se oferă nu numai unei umanităţi păcătoase ci şi pentru Biserică: să o cureţe şi să o sfinţească, să o facă sfântă, măreaţă şi fără de prihană [Efeseni 5: 25]. Puterea unei oferiri sacrificiale constă în efectul ei curăţitor şi sfinţitor. Puterea sacrificiului Crucii este că Crucea este calea măririi. Pe cruce Fiul Omului este mărit şi Dumnezeu este mărit în El [Ioan 13: 31]. În aceasta se împlineşte plinătatea sacrificiului. „Nu se cuvenea ca Hristos să sufere aceste lucruri şi să intre în mărirea Sa?" [Luca 24: 26].

Moartea pe cruce a fost efectivă, nu ca şi moartea Celui Nevinovat, ci ca şi moartea Domnului întrupat. „Aveam nevoie de un Dumnezeu Întrupat; Dumnezeu condamnat la moarte, pentru ca noi să putem trăi" – pentru a folosii fraza directă a Sfântului Grigorie de Nazianz.[207] Aceasta este „cea mai măreaţă şi mai înspăimântătoare" taină a Crucii. Pe Golgota Domnul întrupat sărbătoreşte Sfânta Slujbă, *in ara crucis* şi oferă în sacrificiu propria natură umană, care încă de la conceperea ei „în pântecele fecioresc" a fost asumată în unitatea indivizibilă a Ipostasului Său şi în această asumare a fost restaurată în nepăcătoşenia şi curăţia ei originară. În Hristos nu există un ipostas uman. Personalitatea Lui este dumnezeiască şi totuşi întrupată. Aici este plinătatea deplină a naturii umane, „întreaga natură umană" şi prin urmare Hristos este „omul desăvârşit," după cum a spus Sinodul de la Calcedon. Nu a existat însă un ipostas uman. Consecvent pe cruce nu a fost *un* om cel care a murit. „Căci cel care a suferit nu a fost un om obişnuit, ci Dumnezeu făcut om, luptându-se cu încercarea rezistenţei" după cum se exprimă Sfântul Chiril al Ierusalimului.[208] Am putea spune după cuviinţă că Dumnezeu moare pe cruce, dar în propria lui umanitate. „Cel care a locuit în cele înalte este numărat printre morţi şi şi-a găsit sălăşluire într-un mic mormânt."[209] Aceasta este moartea voluntară a Celui care este El însuşi viaţă veşnică, care este cu adevărat Învierea şi Viaţa. O moarte umană întradevăr dar evident moarte în Ipostasul Cuvântului, a Cuvântului Întrupat. De aici urmează şi o moarte plină de înviere.

„Foc am venit să arunc pe pământ, şi cât aş vrea să fie-acum aprins! Şi cu botez am a Mă boteza, şi câtă nerăbdare am până ce se va împlini!" [Luca 12: 49-50]. Foc – Duhul Sfânt –

---

[207] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat. XLV,* în S. *Pascha,* 28, M.G. XXXVI, c. 661: ἐδεήθημεν θεοῦ σαρκομένου καὶ νεκρουμένου.

[208] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Catech.* XIII, 6, M.G. XXXIII, 780; cf. Sfântul Vasile, *în Ps. 48,* 4; M.G. XXXIX, 440.

[209] Slujba Sâmbetei celei Mari, Canonul de la Utrenie, Irmos IX, Hapgood, Cartea de Slujbe, p. 222.

pogorându-se din cer în limbile înflăcărate din „taina înfricoşătoare şi impenetrabilă a Cincizecimii." Acesta a fost botezul Duhului. Botezul este moartea pe cruce şi vărsarea sângelui, „botezul martiriului şi al sângelui cu care a fost botezat şi Hristos cu care s-a botezat Hristos" după cum a sugerat Sfântul Grigorie din Nazianz.[210] Moartea pe cruce ca şi botez este înseşi taina răscumpărării crucii. Botezul este curăţitor. Botezul pe cruce al curăţirii naturii umane în sacrificiul sângelui vărsat al Mielului lui Dumnezeu. Mai întâi de orice, o spălare a trupului: nu numai o spălare de păcate, ci şi o spălare a neputinţelor şi mortalităţii omului. Este vorba de curăţirea pentru venirea învierii: o curăţire a naturii umane, a umanităţii în persoana Primului născut tainic şi nou, în „al doilea Adam." Acesta este botezul prin sângele întregii Biserici. „Ţi-ai cucerit Biserica prin puterea crucii Tale." Tot trupul trebuie să fie şi se cuvine să fie botezat cu botezul crucii. „Într-adevăr, paharul pe care Eu îl beau îl veţi bea şi cu botezul cu care Eu Mă botez vă veţi boteza" [Marcu 10: 39; Matei 20: 23].[211]

Mai departe moartea pe cruce însemnă curăţirea întregii lumi. Este botezul prin sânge a întregii creaţii, curăţirea cosmosului prin curăţirea Microcosmosului. „O curăţire nu numai pentru o mică parte din lumea omului, nu pentru o scurtă perioadă de timp, ci pentru tot universul şi pentru veşnicie," ca să-L citäm pe Sfântul Grigorie de Nazianz din nou.[212] Prin urmare întreaga creaţie ia parte tainic în patima mortală a Domnului şi Stăpânului întrupat. „Toată

---

210 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat. 39,* 17, M.G. XXXVI, 356, cf. *Carmina* 1.I, ser. II, 4 vers. 24-92, M.G. XXXVII, c. 762.

211 Este cu greu posibil să fim de acord cu interpretarea sugerată de J. H. Bernard, „Un studiu al Sfântului Marcu X.38, 39" *Jurnalul Studiilor Teologice,* XXVIII (1927), pp. 262-274. „Paharul suferinţelor" include şi moartea. Este destul de îndoielnic dacă putem interpreta verbul βαπτίζεσθαι ca însemnând pur şi simplu „a fi copleşit" [de furtuni de necazuri] astfel încât să reducem înţelesul spuselor Domnului numai la aceasta: „o să fi-ţi copleşiţi de acelaşi val de încercări de care am fost şi Eu copleşit."

212 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Urat. 45,* 13; MG XXXVI, c. 640; cf. 24, c. 656; la fel ca şi *Urat.* 4, 68; M.G. XXXV, c. 589.

creaţia s-a schimbat la faţă înfricoşată când Te-a văzut pe Tine crucificat pe Cruce, O Hristoase... Soarele s-a întunecat şi temeliile pământului s-au cutremurat: toate lucrurile au suferit pentru tine, care ai creat toate lucrurile."[213] Aceasta nu a fost compasiune, milă sau co-suferinţă ci mai mult co-suferinţa uimirii şi tremuratului. „Temeliile lumi s-au cutremurat de groaza puterii Tale," co-suferind în înţelegerea tainică a marii mortalităţii înviate. „Căci prin sângele Fiului Tău s-a binecuvântat pământul." Sfântul Grigorie de Nazianz spune „multe sunt minunile acelor vremuri, Dumnezeu crucificat, soarele întunecat şi reaprins din nou; căci se cuvenea ca dimpreună cu Creatorul să sufere şi creaturile. Catapeteasma s-a rupt în două. Apă şi sânge au curs din coasta Sa, sânge fiindcă era om şi apă fiindcă era mai presus de om. Pământul s-a cutremurat, pietrele s-au crăpat din cauza Pietrei. Morţii au înviat ca şi o pledoarie a învierii finale şi generale. Minunile dinaintea mormântului şi la mormânt – cine le v-a putea cânta cu vrednicie? Dar nimic nu este la fel ca şi minunea mântuirii mele. Câţiva picuri de sânge au recreat întreaga lume şi au devenit pentru noi ceea ce este mierea pentru lapte, legându-ne împreună şi adunându-ne în unitate."[214]

Moartea pe cruce este un sacrament, nu are numai un înţeles moral ci şi unul liturgic şi sacramental. Este paştile Noului Testament. Semnificaţia lui Sacramentală este descoperită în Cina

---

213 *Utrenia Vinerii celei mari, stihira idiomelă,* Hapgood, *op. cit.,* p. 216.

214 Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat. 45,* 29, M.G. XXXVI, c. 661, 664; cf. *Carmina,* I, I, ser. 1, vs. 77-80, XXXVII, c. 462-463: „şi El a dat muritorilor o curăţire îndoită; una a Duhului celui Veşnic; şi prin ea El a curăţit în mine vechea necurăţie care vine de la carne şi cealaltă a sângelui nostru, căci eu numesc al meu sângele lui Hristos, Dumnezeul Meu pe care l-a vărsat pentru mine; răscumpărarea neputinţelor originale şi mântuirea lumii." Cf. interesantei explicaţii de ce Domnul a suferit în aer deschis, în Sfântul Atanasie, *De incarnatione,* 25; *M.G.*XXV, c. 170: „căci fiind ridicat pe cruce, Domnul a curăţit aerul de răutatea atât a diavolului, cât şi a demonilor de tot felul." Aceiaşi idee apare în Sfântul Ioan Hrisostom, *In crucem et latronem, M.G.* XLIX, c. 408-409: „pentru ca să o cureţe de toată necurăţia şi spurcăciunea, Domnul nu a pătimit în templu la loc deschis, căci acesta era un sacrificiu universal, dăruit lumii întregi."

cea de Taină. Ar părea ciudat că Euharistia precede Calvarul şi că în Camera cea de Sus, Mântuitorul trebuia să îşi ofere sângele şi trupul ucenicilor Lui. „Acest pahar este Legea cea Nouă, întru Sângele Meu, cel ce se varsă pentru voi" [Luca 22:20]. Orişicum, Cina cea de Taină nu a fost numai un ritual profetic, la fel cum Euharistia nu este o simplă amintire. Este un sacrament adevărat. Căci Hristos care le îndeplineşte pe amândouă este Marele Preot al Noului Testament. Euharistia este sacramentul Crucificării, Trupul frânt şi Sângele vărsat. Dimpreună cu aceasta este şi taina transfigurării, "convertirea" tainică şi sacramentală a cărnii într-o mâncare măreaţă şi duhovnicească (μεταβολή). Trupul frânt, murind, totuşi moartea ridicându-se din nou. Căci Domnul a mers la Cruce voluntar, Crucea ruşinii şi a măririi. Sfântul Grigorie de Nyssa oferă următoare explicaţie. "Hristos nu aşteaptă la constrângerea trădării, nici nu aşteaptă atacul tâlhăresc al iudeilor sau judecata nelegiuită a lui Pilat, pentru ca răul lor să fie fântâna şi sursa mântuirii generale a oamenilor. Prin propria iconomie El anticipează păcatul lor prin mijlocul unui ritual hierurgic, neobişnuit şi inefabil. El îşi aduce propriul Sine ca şi o oferire şi un sacrificiu pentru noi, fiind concomitent un Preot şi Mielul lui Dumnezeu, care "ridică" păcatele lumii. Oferindu-şi trupul ca şi mâncare, El a arătat clar că oferirea sacrificială a Mielului a fost deja împlinită. Trupul sacrificial nu ar fi fost potrivit ca mâncare dacă era animat. Astfel, atunci când şi-a dat ucenicilor Trupul să îl mănânce şi sângele să îl bea, prin libera voinţă şi prin puterea sacramentului trupului Său a fost oferit invizibil şi inefabil în sacrificiu şi sufletul Său, dimpreună cu puterea dumnezeiască unită cu El prin care a hotărât astfel."[215] În alte cuvinte, separaţia voluntară a sufletului de trup, agonia sacramentală, la drept vorbind, a celui Întrupat a fost şi este deja începută. Sângele, vărsat liber în mântuirea tuturora devine un

[215] Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Resurrectionem,* or. I, *M.G.* XLVI, col. 612.

"medicament al nestricăciunii," un medicament al nemuririi şi vieţii.[216]

Domnul a murit pe cruce a fost vorba de o moarte reală. Totuşi, nu în întregime ca a noastră pur şi simplu fiindcă aceasta era o moarte a Domnului, moartea Cuvântului Întrupat, moartea în ipostasul invizibil al Ipostasului Cuvântului făcut om. Din nou, a fost o moarte voluntară, din moment ce natura umană nepervertită, liberă faţă de păcatul original, care a fost asumată de Cuvântul în întrupare, nu a existat nici o necesitate inerentă a morţii. "Alegerea" liberă a Domnului a păcatului lumii nu au constituit pentru El o necesitate ultimă de a murii. Moartea a fost acceptată numai de dorinţa iubirii răscumpărătoare. Moartea sa nu a fost consecinţa "rănilor păcatului."[217] Punctul principal este că aceasta a fost o moarte în ipostasul Cuvântului, moartea unei umanităţi *"enipostaziate."* În general moartea este o separaţie şi în moartea Domnului trupul şi sufletului lui a fu fost separate. Dar ipostasul Cuvântului Întrupat nu a fost divizat, "unirea ipostatică" nu a fost frântă sau distrusă. În alte cuvinte, prin moartea separatoare sufletul şi trupul au rămas încă prin Dumnezeirea Cuvântului, de la care nu

---

[216] Toată problema relaţiei între Cina cea de Taină şi Crucificare a fost studiată de M. De Taille, *Mysterium Fidei* (Paris, 1921), *Credinţa catolică în Sfânta Euharistie,* editat de Părintele Lattery, Şcoala de vară Catolică Cambridge, 1922; *Esquisse du Mystère de la Foi suivi de quelques éclaircissmenets* (Paris, 1923); *Taina credinţe şi opiniei umane cotrastate şi definite de* (Londra: Sheed and Ward, 1930). Părintele de la Taille insistă că Cina cea de Taină şi Crucificarea au fost un Sacrificiu şi că cina cea de taină a fost o acţiune sacramentală şi sacerdotală, o liturghie, un ritual sacru, prin care Hristos a pledat însuşi spre moarte în ochii Tatălui Său şi al oamenilor. A fost vorba de o prezentare sacramentală şi de o oferire. Sacrificiul răscumpărării, sacrificiul patimii şi a morţii Lui a fost oferit în Camera cea de Sus.

[217] S-a sugerat uneori că, moartea fiind legea comună a naturii umane, Hristos a trebuit să moară pur şi simplu fiindcă El era cu adevărat om. Ascultarea lui a fost împlinită în aceea că s-a plecat se Sine decretului dumnezeiesc al muririi obişnuite. A se vedea de exemplu P. Galtier, „Obeissant jusqu'à la mort," *Revue de l'Ascétique et la Mystique,* I (1920, Toulouse). pp. 113-149. [Documentaţie patristică]. Acest argument nu este deloc convingător. Totul depinde aici de presupoziţiile noastre antropologice.

a fost înstrăinat. Aceasta nu alterează caracterul ontologic al morţii, ci îi schimbă înţelesul. Aceasta a fost o "moarte nestricăcioasă" şi prin urmare stricăciunea şi moartea au fost depăşite în ea şi în ea începe învierea. Chiar moartea celui întrupat descoperă învierea naturii umane. Crucea se descoperă a fi dătătoare de viaţă, noul arbore al vieţii, "prin care s-a terminat tânguirea morţii."[218] Biserica poartă mărturie la aceasta în Sâmbăta cea Mare cu un accent deosebit.

"Deşi Hristos a murit ca şi om şi sufletul Lui a fost despărţit de trupul său preacurat," spune Sfântul Ioan Damaschin, "dumnezeirea Lui a rămas cu sufletul şi trupul continuând neseparate una de alta. Astfel un ipostas nu a fost divizat în două ipostase departe încă de început atât trup cât şi suflet, avându-şi începutul cu ipostasul Cuvântului. Deşi la ora morţii trupul şi sufletul sunt separate unul de altul, totuşi fiecare din ele este păstrat, având un ipostas al Cuvântului. Astfel, un ipostas al Cuvântului a fost deasemenea ipostasul trupului şi sufletului. Nici trupul nici sufletul nu şi-au primit un ipostas care se cuvine, decât cel al Cuvântului. Atunci Ipostasul Cuvântului este unul şi nu au existat niciodată două ipostase ale Cuvântului. În conformitate, Ipostasul lui Hristos este veşnic unul. Deşi trupul nu este separat de suflet în spaţiu, totuşi ele rămân ipostatic unite prin Cuvântul."[219]

---

[218] Stihiră din a Treia duminică a postului, Vecernie.

[219] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.,* III. 27, M.G. XCIV, c. 1907; cf. Homil. In M. Sabbat. 29, M.G. XCVI, c. 632. acesta nu este o speculaţie subtilă ci o implicaţie logică strictă a dogmei calcedoniene. Se presupune o terminologie „hristologică" stabilită şi în special doctrina lui *„enhypostasia"* a naturii umane în Cuvântul, mai întâi formulată de Leonţiu al Bizanţului şi apoi dezvoltată de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scriitorii mai timpurii au eşuat în prezentarea acestei idei a păstrării atât a elementelor umane într-o unitate nefrântă cu Cuvântul cu o claritate deplină. A se vedea K. Baehr, *Die Lehre dr Kirche vom Tode Jesu in den ertsen drei jahrhunderten* (Sulzbach, 1834); G. Joussard, *L'abandon du Christ par son Père durant da sa Passion d'après la tradition patristique* (Lyon, 1923). [teză]; „L'abandon du Christ d'après St. Augustin," *Revue de sciences relig.,* IV, 1925, pp. 310-326; L'abandon du Christ au Croix dans la tradition greque des IV et V

Există două aspecte ale tainei crucii. Este concomitent o taină a tristeţii şi o taină a bucuriei, o taină a ruşinii şi una a măririi. Este o taină a tristeţii şi a neliniştii mortale, o taină a deşertării, a smereniei şi a ruşinii. "Astăzi stăpânul creaţiei şi Domnul măririi este acăţat de Cruce ... este bătut peste umeri şi primeşte scuipări şi răni, nedreptate şi pălmi peste faţă."[220] Dumnezeul-Om slăbeşte şi suferă în Gheţimani şi pe calvar până ce taina morţii este împlinită. Înaintea Lui sunt descoperite ura şi orbirea lumii, toată obstinenţa şi nebunia răului, răceala inimilor, neajutorarea şi meschinăria ucenicilor, toată "dreptatea" pseudo-libertăţii omeneşti. El acoperă totul cu iubirea atoate-iertătoare, întristată, compasională şi împreună-suferitoare. El se roagă pentru cei care Îl crucifică pentru că nu ştiu ce fac. "Poporul Meu ce am făcut Ţie şi cu ce v-am supărat pe voi?" [Miheea 6: 3 parafrazat şi aplicat Domnului nostru la *Slujba Vinerii celei Mari, Utrenie, Antifonul XII, Tropar*]. Mântuirea lumii este împlinită în aceste suferinţe şi tristeţi, "căci prin rănile Lui toţi ne-am vindecat" [Isaia 53:5]. Biserica ne avertizează împotriva oricărei subestimări dochetice a realităţii şi plinătăţii acestor suferinţe "ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ" [1 Cor. 1:17]. Totuşi Biserica ne avertizează împotriva unei exagerări din partea opusă, împotriva supra-accentelor chenotice. Căci ziua ruşinoasei crucificări atunci când Domnul S-a numărat între tâlhari, este ziua măririi. „Astăzi postim căci Domnul nostru este acăţat pe cruce," după puternica expresie a Sfântului Ioan Hrisostom.[221] Arborele crucii este un „arbore pururea veşnic," înseşi arborele Vieţii, „prin care stricăciunea este distrusă," „prin care plângerea morţii este abolită." Crucea este „pecetea mântuirii," un semn al puterii şi al victoriei. Nu numai un simbol, ci puterea mântuirii, „temelia mântuirii," după cum se exprimă Hrisostom – ὑπόθεσος τῆς

---

siècles, *ibid.,* V, 1925, pp. 609-241; E. Schlitz, *Le problème théologique du corps du Christ dans la mort, Divus Thomas* [Plaissance], 1935. A se vedea excursul III, Verba derelictionis.

[220] *A treia duminică din post, Cinstirea crucii.*

[221] *Sfântul Ioan Hristostom, In crucem et latronem, h. I, M.G.* XLIX, c. 399.

σωτήρίας. Crucea este semnul Împărăţiei. „Îl numesc Rege fiindcă îl văd crucificat şi se cuvine pentru un rege să moară pentru subiecţii Lui." Acesta este din nou Sfântul Ioan Hrisostom. Biserica ţine zilele Crucii şi le sărbătoreşte cu solemnitate – nu ca şi un triumf al smereniei şi iubirii, ci ca şi o victorie a nemuririi şi a vieţii. „Ca şi viaţa creaţiei Biserica cinsteşte crucea Ta, o Doamne."[222] Moartea lui Hristos este victorie peste moarte, distrugerea morţii, abolirea mortalităţii şi stricăciunii, „căci Tu ai murit şi M-ai aprins." Moartea pe cruce este o victorie asupra morţii nu fiindcă a fost urmată sau încoronată de Înviere. Învierea descoperă şi este împlinită în adormirea Dumnezeului om. Puterea învierii este „puterea crucii," „puterea dumnezeiască nedistrusă şi necucerită a cinstitei şi făcătoarei de viaţă cruci,"[223] puterea patimii de bunăvoie şi moartea Dumnezeului om. După cum se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz: „El îşi dă viaţa, dar are putere să o dobândească din nou; vălul este ridicat fiindcă tainicele uşi ale raiului sunt deschise; pietrele se crapă, morţii învie... El moarte oferind viaţă şi prin moartea Sa a călcat moartea. El este înmormântat dar învie din nou. El se pogoară jos la iad, dar scoate de acolo sufletele."[224] Pe cruce Domnul nu numai suferă şi se tânguieşte, ci se odihneşte, „adormind ca şi cum ai fi fost mort."[225] El oferă odihnă şi omului, îl restaurează şi îl înnoieşte „şi odihnindu-se pe lemn, Mi-ai dat şi mie odihnă, cel care au fost îngreuiat cu greutatea păcatelor." De pe cruce Hristos varsă oamenilor nemurire. Prin înmormântarea Lui în mormânt El deschide uşile morţii şi reînnoieşte natura umană stricată. „Fiecare acţiune şi fiecare minune a Lui Hristos sunt dumnezeieşti şi minunate," spune Sfântul Ioan Damaschinul, „dar cea mai minunată dintre toate este cinstita Sa cruce." Căci nici un alt lucru nu a subjugat moartea, a curăţit păcatul primilor părinţi, a golit iadul, a oferit învierea, ne-a dat puterea de a omorî moartea, a

[222] Marţea din Săptămâna a patra a Postului, Sedealnă.
[223] Rugăciune din post.
[224] Sfântul Grigorie de Nazinaz, *Orat. 41, ed.* Mason, pp. 105-106.
[225] Exapostilaria Utreniei Paştilor.

pregătit întoarcerea binecuvântării originale, a deschis uşile raiului, a dat naturii noastre un scaun de-a dreapta lui Dumnezeu şi ne-a făcut copiii lui Dumnezeu decât crucea Domnului nostru Iisus Hristos. Moartea lui Hristos pe cruce ne-a îmbrăcat în Înţelepciune ipostatică şi în puterea lui Dumnezeu."[226] Taina crucii înviate este comemorată în special în Sâmbăta Mare. După cum se explică în *Sinaxarul* zilei, „în sfânta şi Sfânta Sâmbătă noi comemorăm întruparea trupească a Domnului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi pogorârea lui la Iad, prin care fiind chemaţi din stricăciune, rasa noastră a trecut la viaţă veşnică." Acesta nu este numai evul mântuirii. Este ziua mântuirii noastre. „Este binecuvântatul sabat, este ziua de odihnă, când unul născut Fiului lui Dumnezeu S-a odihnit de toate faptele Sale."[227] Aceasta este ziua pogorârii la Iad. Pogorârea la iad este deja învierea.[228]

---

[226] Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.* IV, 11, M.G. XCIV, c. 1128-1129; cf. Sfântul Ignatie, *Smyrn.* 5, Lightfoot, 303, Sfântul Irineu, *Adv. haeres.* 11.20.3: *per passionem mortem destruxit... vitam autem manifestionis, et ostendit veritatem et incoruptionem donavit,* Harvey, I, 393; M.G. VII.778, c. 1135; V. 23.2: *venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundum plasmationes ei eam quae est a morte, per suam passionem donans.* Harvey, II.389. Mai devreme în Sfântul Iustin, *Apol.* I, 63, Otto I, 174. Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *in Hebr.* II. 14, M.G. LXXIV, c. 965: „în moartea Lui Hristos stă rădăcina vieţii." Augustin, *in Ioann* tr. XII, 19, 11: *ipse morte liberavit nos a morte; morte occinus mortem occidi... mortem suscepit et mortem suspendit in cruce..., in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem,* M.L. XXXV, c. 1489-1490.

[227] Vecernia Sâmbetei celei Mari.

[228] În iconografia Bizantină, de la sfârşitul secolului al VII-lea Învierea lui Hristos este prezentată ca şi o Pogorâre la iad, de unde Domnul îi scote de Adam şi pe ceilalţi. A însemnat distrugerea legăturilor morţii. Iconografia a depins direct de textele liturgice şi ritualuri şi a fost o reprezentare pictorială a aceleiaşi experienţe. O anumită influenţă a literaturii apocrife este evidentă, în special cea a lui *Evangelium Nicomedi* şi a *Omiliei la Sâmbăta cea Mare* a lui Pseudo-Epifanie [M.G. XLIII, 440-464]. O trecere în revistă a monumentelor şi a paralelelor liturgice este oferită de N.V. Pokrovski, *Evanghelia în monumentele Iconografiei,* în special bizantine şi ruseşti, *Faptele celui de al VIII-lea Congres Arheologic din Moscova 1890,* v. I, p. 398f; G. Rushforth, *Pogorârea la iad în arta bizantină,* Lucrările şcolii britanice din Roma, I (1902), p. 114f, Cf. G. Millet, *Cercetări despre iconografia Evangheliei în*

Marile „trei zile ale morţii" (*triduum mortis*) sunt zilele sacramentale tainice ale Învierii. În carnea Sa Domnul se odihneşte în mormânt şi carnea Sa nu este abandonată de dumnezeirea Sa. „Prin Templul Tău a fost distrus în miezul patimilor, totuşi şi atunci unul a fost ipostasul Dumnezeirii cărnii Tale."[229] Carnea Domnului nu suferă stricăciune, rămâne nestricăcioasă chiar şi în moarte, în viaţă, ca şi când nu ar fi murit niciodată, căci locuieşte în înseşi pântecele vieţii, în Ipostasul Cuvântului. După cum se exprimă unul dintre imnurile, „Tu ai gustat moarte dar nu ai cunoscut stricăciunea."[230] Sfântul Ioan Damaschin a sugerat că cuvântul „stricăciune" (φθορά) are un înţeles dublu. Mai întâi de toate însemnă „toate stadiile pasive ale omului" (τά πάθη) ca şi foame, sete, oboseala, surmenajul, înseşi moartea – adică, separaţia trupului de suflet. În acest sens supunem că trupul Domnului a fost predispus la stricăciune (φθαρτόν) până la înviere. Stricăciunea înseamnă o decompoziţie deplină a trupului şi distrugerea lui. Aceasta este stricăciunea în sensul real – sau mai bine spus

---

secolele XIV, XV şi XVI după monumentele Mistrei, Macedoniei şi a Muntelui Athos (Biblioteca şcolilor franceze din Atena şi Roma, fasc. 109, Paris 1916), p. 369 ss. Millet, afirmă deschis că *„iconografia primitivă a Crucificării nu arată în spre Iisus suferind pe cruce, ci la Dumnezeu triumfând în sacrificiul Lui voluntar. Ea se ataşează nu de drama umană, ci de dogmă"* [396]. A se vedea deasemenea Pokrovski, p. 314 ff şi în special J. Reil, *Die altchristlische Bildzycklen des Lebens Jesu, Studile lui Ficker,* N.F. Hf. 10, 1910, p. WQ ff. Reil spune despre reprezentările pe sarcofag *„Es findet sich keine Leidenszene, in der Christus als Leidner dargestellt ist. Es erscheint immer stets als einer, der über dem Leiden steht... die Verspottung selbst sieh wie eine Verherrlichung, die Dornkronung wie ein Siegerkronnung aus"* [21-22]. Motivele dramatice şi cele emoţionale îşi fac prima apariţie în arta Bizantină nu mai devreme de sfârşitul secolului al XI-lea, în Occident mai târziu, numai după răspândirea ideilor şi idealurilor franciscane; a se vedea Millet, pp. 399-400, 555ss şi O. Schonewul, *Die Darstellung Chrsiti, Studile lui Ficker,* N..P., Hf, 9, 1909.

[229] Utrenia Sâmbetei cele mari, Irmosul al şaselea, primul tropar.

[230] *A doua Dumninică după paşti, Utrenie, Canon, Irmosul al patrulea, primul tropar,* cf. *Sinaxarul* Sâmbetei celei Mari: „Căci trupul Domnului a suferit stricăciunea, adică separaţia trupului de suflet. Dar El nu a experimentat stricăciunea (διαφθορά) adică distrugerea completă a cărnii şi decompoziţia."

„distrugerea" (διαφθορά) – dar trupul Domnului nu a experimentat acest mod al stricăciunii deloc, a rămas chiar şi în moarte „nestricăcios." Adică, nu a devenit niciodată un cadavru.[231] În această stricăciune trupul a fost transfigurat într-un stadiu al măririi. Sufletul lui Hristos a coborât în iad neseparat de dumnezeirea Lui, „chiar în iad cu sufletul, ca şi Dumnezeu," – „sufletul îndumnezeit" al Domnului după cum sugerează Sfântul Ioan Damaschinul, ψυχὴ τεθεωμένη.[232]

Această pogorâre la iad înseamnă mai întâi de orice o intrare sau o penetrare în domeniul morţii, în domeniul mortalităţii şi corupţiei. În acest sens este pur şi simplu un sinonim al morţii.[233] Este cu greu posibil să identificăm iadul sau Hades sau „locuinţele subterane" la care s-a pogorât Domnul, cu iadul suferinţelor pentru păcătoşi şi viciaţi. În toată realitatea sa obiectivă iadul suferinţelor şi al îndurărilor este în mod sigur un mod duhovnicesc al existenţei, determinat de caracterul personal al fiecărui suflet. Nu este numai

---

231 Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.,* III. 28, M.G. XCIV, c. 1097. 11900. Această distincţie a celor două sensuri ale „stricăciunii" a avut o importanţă specială după aşa-zisa controversă „aftarto-dochetică." Distincţia a fost făcută clar chiar şi de Origen, *In ps. XV,* 10, M.G. XII, c. 1216. Acuzaţia de erezie a lui Iulian de Halicarnasus a fost încercată de M. Jugie, *Julien d'Halicarnase et Sévère d'Antioche, Échos d'Orient,* XXIV, (1925), p. 129-162 în articolul său mai timpuriu, *la controverse galanite et la possibilité du corps de Jesus Christ,* în *Dictionnaire de la théologie cath.,* v. VI (1920), pp. 1002-1023. Problema principală este sensul patimii şi morţii Domnului.

232 Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.,* III. 29, M.G. XCIV, 1101. Cf. Epifanie, *Pahanrion, haer.* XX, 2; ed. Holl, I, 230; *haer. XLIX,* 52, M.G. XLII, c. 287-305-308; Sfântul Chiril al Alexandriei, *De incarn. Unigeneti,* M.G. LXXV, c. 1216: ψυχὴ δὲ θεία; Augustin, *De symbolo ad catech. Sermo. Alius.,* c. VII, 7, M.L. XL., c. 658: *totus ergo Filius apud Patrem, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso que et latronem introduxit.*

233 A fost clar afirmat de Rufin, *Comm. In Symbolium Apostolorum. c.* 18, M.L. XXI, col. 356. *Sceindum sane est quod in Ecclesiae Romanae symbolono, habetur addtum, „descendi ad inferna": sed neque in Orinetis eccelesiis habetur hic sermo, vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod „sepultus" dicitur;* a se vedea Sfântul Chiril al Ierusalimului, *catech.* IV, 11, M.G. XXXIII, 469.

ceva care v-a să vină, ci în mare măsură este deja constituit pentru un păcătos obstinat prin înseşi faptul perversiunii şi apostaziei lui. Viciaţii sunt de fapt în iad, în întuneric şi în dezolaţiune. În orice caz, nu ne putem imagina sufletul păcătoşilor nepocăiţi şi Profeţii Vechiului Legământ, care au vorbit despre Duhul Sfânt şi au predicat venirea lui Mesia şi însuşi Sfântul Ioan Botezătorul erau în acelaşi „iad." Domnul nostru s-a pogorât în întunericul morţii. Iadul şi Hadesul este întunericul şi umbra morţii, un loc de suferinţe mortale decât un loc de torturi penale, un „şeol" întunecat, un loc de dezmembrare întunecată şi dezîncarnare, care a fost puţin şi uşor pre-iluminat de razele luminoase al Soarelui care nu a răsărit încă, prin nădejdea şi aşteptarea neîmplinite încă. Din cauza Căderii şi a Păcatului Original toată umanitatea a căzut în mortalitate şi în stricăciune. Chiar şi cei mai înalţi dintre drepţii de sub lege nu puteau mântui omul nici de inevitabilitatea morţii empirice, nici de deznădăjduirea şi lipsa de putere de dincolo de mormânt, care depindea de imposibilitatea unei învieri naturale, de lipsa de putere de a restaura întregul rupt al existenţei umane. Aceasta este un fel de infirmitate ontologică a sufletului care în separaţia faţă de moarte şi-a pierdut facultatea de a de a fi o adevărată *„entelehia"* a propriului trup, neajutorarea naturii umane căzute şi rănite. În acest sens, toţi au coborât „în iad," în întunericul infernal în Împărăţia lui Satan, prinţul morţii şi duhul negării. Toţi au fost sub puterea Lui, deşi cei drepţi nu au luat parte la perversiunea demonică şi rea, din moment ce erau înlănţuiţi în moarte prin legătura lipsei de putere ontologice şi nu din cauza perversiunii lor ontologice. Ei au fost întradevăr „duhuri în închisoare."[234] În *această* închisoare, în *acest* iad s-a pogorât Domnul

[234] 1 Petru 3: 19: φυλακὴ, *Vulg. I carcer.* i. e. un loc de închidere sun supraveghere; Calvin a sugerat: „mai mult un fel de turn de veghere," [*Inst.* II.16.97]; Fapte 2: 24: τὼ θανάτω variaţie de la Fapte 2: 31: εἰς ἀδην evident cu referire la Psalmul 16: 19. "Iadul" însemnă aici "moarte" şi nimic mai mult. Pentru toată folosinţa acestui termen în folosinţa creştină a se vedea G. L. Prestige, "iadul la Părinţii greci," *Jurnalul Studilor Teologice,* XXIV (Iulie, 1927) pp. 467-485. în textele

şi Mântuitorul. În mijlocul întunericului unei morţi pale străluceşte lumina necontenită a *vieţii* şi a *vieţii Dumnezeieşti*. Aceasta distruge Iadul şi distruge mortalitatea. „Deşi te-ai pogorât în mormânt, O Mult Milostive, acolo ai zdrobit puterea iadului."[235] În acest înţeles Iadul a fost pur şi simplu abolit „şi numai este nici un mort în morminte." „Căci el a primit moarte şi s-a întâlnit cu raiul." Moartea este depăşită de Viaţă. „Când Te-ai pogorât la moarte, O Viaţă veşnică, atunci ai distrus Iadul prin strălucirea Dumnezeirii tale."[236]

Pogorârea lui Hristos la iad este manifestarea Vieţii în mijlocul unei morţi deznădăjduite, este o victorie asupra morţii. Nu este în nici un caz „asumarea" lui Hristos a „durerilor iadului provocate de părăsirea de Dumnezeu."[237] Domnul s-a pogorât în

---

liturgice, în orice caz, "iad" sau "hades" denotă întotdeauna această deznădăjduire a disoluţiei mortale.

235 *Condacul paştilor*, Hapgood, 230: cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orthod.* III. 27: „la fel cum întunericul este distrus la începerea luminii, la fel şi moartea este respinsă în faţa asaltului Vieţii şi pentru toţi vine viaţa şi pentru distrugător distrugerea," M.G. XCIV (1907); deasemenea III.28, c. 1100.

236 *Vecernia Vinerii celei Mari, tropar.* Folosit la fel de bine ca şi troparul Duminicii glasului al doilea. Aceasta este şi principala idee a *„Cuvântului catehetic"* atribuit Sfântului Ioan Gură de Aur desemnat a fi citit la Utrenia Paştilor. Cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth..,* III. 29, M.G. XCIV, c. 1101: J. N. Karmiris în cartea sa dovedeşte destul de convingător că toată tradiţia Bisericii a fost întotdeauna unanimă cu privire la caracterul victorios şi triumfător a-l pogorârii la iad. A se vedea Origen, în *1 Regi, Omilia 2, M.G.* XII, 1020: εἰς τὰ χωρία ἐκεῖνα οὐχ ὡς δούλος τῶν ἐκεῖ, ἀλλ' ὡς XII, 1020: κατελήλυθεν εἰς τὰ χωρία ἐκεῖνα οὐχ ὡς δούλος τῶν ἐκεῖ, ἀλλ' ὡς δεσπότης παλαίσιον; *in Cant.,* 1. II, M.G. XIII, 184. et ipse in morte fuerit voluntarie, et non ut nos necessitate peccati; solus est enim qui fuit inter moruos litber; Sfântul Ioan Damaschinul, în *M. Sabbat,* 31, M.G. XCVI, 633: ἐν νεκροῖς μέν ἦν, ἀλλά ζών, ὡς ἐλεύθερος.

237 Această idee a fost scoasă în evidenţă de Calvin şi a fost împărtăşită de alţi teologi reformaţi, dar a fost respinsă şi repudiată puternic nu un mare număr de slujitori catolici cât şi reformaţi ca şi o „erezie nouă de care nu s-a mai auzit." Clavin a accentuat puternic Crezul Apostolic. *„Mox tamen fiet, tanti interesse ad redeptionis nostrae summam, ut ea praeterita multum ex mortis Christi fructu deperat." „Nihil actum erat, sicorporea tantum mortedefunctus fuisset Christus: sed operae simul pretium*

iad ca şi Victor, *Christus Victor,* ca şi Stăpân al Vieţii. El s-a pogorât în mărirea Sa, nu în smerenia sa, deşi prin smerenie. Chiar şi moartea şi-a asumat-o voluntar şi cu autoritate. „Nu a fost dintr-o slăbiciune naturală că Cuvântul a locuit în moarte şi că trupul a murit, ci pentru ca moartea să se termine prin puterea Mântuitorului," după cum spune Sfântul Atanasie.[238] Domnul s-a pogorât în iad să anunţe vestea cea bună şi să predice acelor suflete care erau ţinute robite acolo [1 Petru 3: 19: ἐν ὠ καί τοίς ἐν φυλακή πνεύμασιν πορευθείς ἐκήρυξεν şi 4: 6: νεκροίς εὐηγγελίσθη], prin puterea apariţiei şi predicii Lui să-i elibereze şi să le arate

---

erat, ut divinae ultionis severitate sentiret. quo ex irae ipsius intercederent, et satisfaceret justo judicio. Unde enim eum opportuit cum inferorum copiis aeternaque mortis horrore, quasi consertis manibus, luctari ...sed alius majus et excellentius jretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulerit... quatulum enim fuiset, secure et quasi per lusum prodire ad subeundam mortem... Et sane nisi poenae fuisset particeps anima, corporibus tantum fuisset Redemptor." Ioannis Calvini, Institutio christianae raşigionis, ed. A. Tholuck, Berolini (1834), 1. II, c. 16, 8-12, pp. 332-337; traducere engleză de Henry Bedverdige, Societatea de traducere Calvin (Edinburgh, 1845), v. 88, pp. 57-62: „Omisia lui detractează puternic beneficiul morţii lui Hristos... Nu s-ar fi făcut nimic dacă Hristos nu ar fi îndurat moartea corporală. Cu scopul de a se interpune între noi şi mânia lui Dumnezeu şi să-i satisfacă dreapta Sa judecată a fost necesar ca El să se angajeze foarte puternic cu puterile iadului şi cu ororile morţii veşnice... El a purtat în sine durerile omului ruinat şi condamnat... Cât de uşor i-a fost să vină şi să îşi asume moartea... Cu siguranţă dacă sufletul Lui nu ar fi luat parte pa pedeapsă, El ar fi fost numai un Răscumpărător al trupurilor." A se vedea redacţia franceză (1539), Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne,* ed. Pannier, II, 107-108: *„Ce n'estoit rien si Jesus Christ s efust seulment aqcuite d'une mort coporelle, mais il falloit aussi qui il sentist la sévérité du Judgement de Dieu, à fin d'intercéder et comme s'opposer que son ire ne tombast sur nous, en satisfaisant a icelle. Pour ce faire, il estoit expédient qu'il batailast, comme main à main, à l'encontre des puissance d'Enfer et de l'horreur de la mort éternelle... Mais nous disons qu-il a soustenu la pensateur de la vengeance de Dieu, en tant qu-il a esté frappé et affligé de sa main et a experimenté tous les signes que Dieu mostre aux pécheurs, en se courrouceant contre eulx et les punissant."* Această interpretare depinde evident de concepţia penală a Împăcării, stă şi cade dimpreună cu ea. De fapt, o interpretare cumva similară a Pogorârii la Iad a fost sugerată mai înainte de Calvin de Nicolae Cusanus.

[238] Sfântul Atanasie, *De incarnatione,* 26, M.G. XXV, col. 141.

dezrobirea.[239] În alte cuvinte, coborârea în iad este „învierea întregului Adam." Din moment ce el „iadul geme sub pământ" şi „este cutremurat," pin pogorârea Sa Hristos „zguduie legăturile veşnice" şi ridică toată rasa umană.[240] El distruge moartea, „puterea morţi este frântă şi tăria lui Satan este distrusă."[241] Acesta este triumful învierii. „Porţile morţii le-ai zdrobit şi ne-ai scos din

[239] Cf. Sfântul Chiril al Alexandriei, *De recta fide ad Theodos.,* 22, M.G. LXXXVI, c. 1165, *Hom. Pasch.* VII, M.G. LXXVII, c. 352; Sfântul Ioan Hrisostom, *Hom in Matt.* 26, 3, M.G. LVII: „cum sunt porţile de aramă zdrobite şi uşile zdrobite? Prin trupul Său..." Atunci s-a arătat pentru prima dată un trup şi a distrus puterea morţii: τότε γὰρ πρώτον ἐδειχθη σώμα ἀθάνατον, καί διαλύον τού θανατου τὴν τυραννίδα. S-a arătat în cele din urmă că puterea morţii este frântă, τού θανάτου δείκνυσε τὴν ἰσχύν ἀνημμένην; Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orthodox.* III, 29, M.G. XCIV, c. 110. Dintre părinţii occidentali a se vedea Augustin, *Ep. 164, Ad Euodium,* 12, 13, 16, 21, M.L. XXXIII, c. 714, 715, 716. o prezentare excelentă a doctrinei ortodoxe despre Pogorârea la iad este oferită de J. N. Karmiris, Ἡ εἰς Ἅδου κάθοδος τού Χριστού ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου (Atena, 1939), p. 156; cf. J. Dietelmair, *Hsitoria dogmatis de descensu Chrsiti ad infernos litteraria* (Altorfii, 1762); H. Quillet, s. Voce, in *Dict. De la théol. Cath.,* t. IV; K. Gischwind, *Die Niederfahrt Chrsiti in die Unterwelt, neutestamentlische Abhadlungen* (1911); F. Cabrol şi A. De Meester, *s. Voce* în *Dict. D'Arheologie char. et liturgie,* t. IV, 1916; C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstenhung, Texte und Untersuchungen,* XLIII; (1919), Excursus II, *Der Descensus ad inferos in der alten Kirche* s. 453-576; J. Kroll, *Gott und Hölle, Studien dr Bibliotek Warburg,* XX (1932); K. Prumm, *Die Darstellungen des Hadesfahrtes des Herrn in der Literatur der alten Kirche, Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von J. Kroll, Scholastik X* (1935); J. Chaine, s. Voce [Vigoureux], *Dictionnaire de la Bible,* Supplément, t. II (1934), c. 395ss. Concepţia patristică a răscumpărării plătite de diavolului are nevoie de o invesitigaţie specială în legătură cu doctrina pogorârii la iad. Un dosar şi o analiză a textelor şi referinţelor patristice este oferită de J. Rivière, La *Dogme de la Redemption, Essai d'étude historique* (Paris, 1905), tot capitolul, „La question de drot de demons," p. 373 [există şi o traducere engleză, Londra, 1911]; şi din nou în cărţile lui: *Le dogme de la Rédemption, Études critiques et documents* (Louvain, 1931). Aici este concluzia lui Rivièr. *„Dès lors, dire que le Chrsit s'est livré au démon pour prix de notre racjat ne serait pas touts simpelment une manière métaphroque qu'il s'est livré à la mort pour notre salut?* [Revue de sciences réligeusts, X, p. 621]. A se vedea Excursul IV, *Descensus ad inferna.*

[240] Canonul de paşti, Cântarea a şasea, Hapgood 230.

[241] Vecernia Paştilor.

întuneric şi din umbra morţii şi ai rupt legăturile morţii noastre."[242] „Tu ai zdrobit locuinţele morţii şi ai iluminat totul astăzi prin lumina învierii Tale." Astfel moartea este transmutată în înviere. „Eu sunt Cel-dintâi, Cel-de-pe-urmă şi Cel-Viu. Mort am fost, şi iată, sunt viu în vecii vecilor şi am cheile morţii şi pe ale iadului" [Apocalipsă 1: 17-18].

Crucificare, Înviere şi Răscumpărare

În moartea Mântuitorului s-a descoperit lipsa de putere a morţii. În plinătatea naturii Sale umane Domnul nostru a fost muritor, din moment ce în înseşi natura umană originală şi nepătată era inerentă o *„potentia mortis."* Domnul a fost omorât şi a murit. Moartea însă nu L-a putut ţine. „Căci nu era cu putinţă ca moartea să îl ţină" [Fapte 2: 24]. Sfântul Ioan Gură de Aur comentează: „El însuşi i-a permis... Moartea în faptul că L-a ţinut are dureri ca de naştere şi a fost în întregime zdrobită ... iar Cel care a înviat nu v-a mai murii niciodată."[243] El este viaţa veşnică şi prin înseşi faptul morţii Lui El a distrus moartea. Înseşi pogorârea Lui la iad, în câmpul morţii este o puternică manifestare a Vieţii. Prin înviere se arată lipsa de putere a morţii. Duhul lui Hristos separat în moarte, plin de putere dumnezeiască este din nou unit cu trupul care a rămas nestricăcios prin toată separaţia morţii şi care nu a suferit nici o descompunere materială. În moartea Domnului s-a descoperit că

---

242 Lunea săptămânii luminate, *Theotokaria,* cântarea a patra.

243Sfântul Ioan Gură de Aur, în *Acta Apost. Hom. VII,* M.G. LX, c. 57: καὶ αὐτὸ ὠδινε κατέχων αὐτὸν ὁ θάνατος καὶ τὰ δεινὰ ἐνέπασχεν; Hrisostom are în vedere cuvintele din Fapte: τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου [Fapte 2: 24]; Cf. Psalm 17: 5-6. Strack-Billerbeck, *Ad Acta* II, 24: „Stricke des Todes," sau „Weben des Todes" [2: 617-618]. Cf. Rugăciunii de sfinţire din Liturghia Sfântului Vasile: καὶ κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν Ἅδην, ἵνα πληρώσῃ ἑαυτοῦ τὰ πάντα ἔλυσε τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου· καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα ᾖ αὐτὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι πρωτεύων.

preacurat trupul Său nu era capabil să se supună stricăciunii şi că el era liber de mortalitate în care a fost implicată natura umană originală prin păcat şi Cădere.

În primul Adam potenţialitatea inerentă a morţii a fost actualizată şi desluşită. În al doilea Adam potenţialitatea nemuririi prin puritate şi ascultare a fost sublimată şi actualizată în imposibilitatea morţii. „Căci în Adam toţi mor la fel cum în Hristos toţi vor învia" [1 Cor. 15: 22]. Toată fabrica naturii umane în Hristos s-a dovedit să fie stabilă şi puternică. Dezmembrarea sufletului nu s-a împlinit printr-o ruptură. Chiar şi moartea comună a omului, după cum a afirmat Sfântul Grigorie de Nyssa, separaţia trupului şi a sufletului nu este niciodată absolută; o anumită legătură mai este încă acolo. În moartea lui Hristos această legătură s-a dovedit a fi nu numai o „singură legătură a puterii"; sufletul lui nu a încetat a fi niciodată o „putere vitală" a trupului. Astfel moartea Sa în toată realitatea, ca şi o separaţie adevărată şi ca şi o dezmembrare a fost ca un somn. „Atunci s-a arătat că moartea omului a fost trimisă la culcare" după cum spune Sfântul Ioan Damaschin.[244] Realitatea morţii nu este încă abolită, dar este descoperită lipsa ei de putere. Domnul a murit real şi adevărat. În moartea Lui s-a descoperit într-o măsură eminentă „*dinamica* învierii" care este latentă dar iminentă în orice moarte. Morţii Lui îi poate fi atribuită deplin comparaţia sâmburelui de grâu [Ioan 12: 24]. În moartea Sa se manifestă mărirea lui Dumnezeu. „L-am şi preamărit, şi iarăşi îl voi preamări!" [Ioan 12; 28]. În trupul celui întrupat este prescurtat acest interim între moarte şi înviere. „Se seamănă întru necinste, învie întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, învie întru putere; se seamănă trup firesc, învie trup duhovnicesc. Dacă există trup firesc, există şi trup duhovnicesc" [1 Cor. 15: 43-44]. În moartea celui Întrupat această creştere tainică a rădăcinii este împlinită în trei zile – *„triduum mortis."*

[244] Slujba înmormântării preoţilor, *Stihira idiomelă de Sfântul Ioan Damaschinul,* Hapgood, p. 415.

„El nu a suferit în templul trupului Său să rămână multă vreme mort, ci arătându-se mort prin legătura morţii, s-a ridicat a treia zi şi a ridicat cu Sine şi semnul victoriei asupra morţii adică nestricăciune şi impasibilitatea în trup. Prin aceste cuvinte Sfântul Atanasie scoate în evidenţă caracterul plin de înviere şi victorios al morţii lui Hristos.[245] În acest tainic *„triduum mortis,"* trupul Domnului a fost transfigurat într-un trup al măriri şi a fost îmbrăcat în putere şi lumină. Sămânţa se maturizează. Domnul a înviat din morţi, la fel cum un Mire iasă din cameră. Acest lucru a fost împlinit de puterea lui Dumnezeu. În Înviere este împlinită întruparea, o manifestare victorioasă a Vieţii în natura umană, o altoire a nemuririi în compoziţia umană.

Învierea lui Hristos a fost o victorie, nu numai asupra morţii Lui, ci asupra morţii în general. „Sărbătorim astăzi omorârea morţii, căderea Iadului şi începutul unei vieţi noi şi veşnice."[246] În învierea sa întregul umanităţii, toată natura umană, este co-înviată cu Hristos, „neamul omenesc este îmbrăcat în nestricăciune."[247] Co-înviaţi nu înseamnă că suntem ridicaţi din mormânt. Oamenii încă mor; dar lipsa de nădejde a morţii este abolită.. moartea s-a dovedit a fi lipsită de putere şi întregii naturi umane îi este oferită puterea sau *„potentia"* învierii. Sfântul Pavel a făcut acest lucru destul de clar: „Dacă nu există înviere a morţilor, atunci nici Hristos n-a înviat... Că dacă morţii nu învie, atunci nici Hristos n-a înviat" [1 Cor. 15: 16]. Sfântul Pavel a dorit să spună că Învierea lui Hristos ar fi lipsită de sens dacă nu ar fi fost o împlinire universală, dacă nu ar fi "pre-înviate" toate Trupurile dimpreună cu Capul. Înseşi credinţa în Hristos şi-ar pierde orice înţeles şi ar devenii goală şi

[245] Sfântul Atanasie, *De incarn.* 26, M.G. XXV, c. 141; cf. Sfântul Ioan Hrisostom *In Ioann.* H. 85, [al. 84], 2: „El arată că aceasta este o nouă moarte prin toate mijloacele, căci totul a fost în puterea Celui care a murit şi moartea nu a ajuns la trupul Său până ce nu a dorit El aşa," κοινὸν τὸν θάνατον τοὐτον ὀντα, *M.G.* LIX, c. 462

[246] Canonul Paştelui, cântarea a doua, al doilea tropar, Hapgood p. 231.

[247] Utrenia duminicii, Sedealna glasului al treilea.

deşartă; nu ar mai exista nimic în ce să credem. "Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică vă este credinţa" [v. 17]. Dincolo de nădejdea Învierii Universale, crezul în Hristos ar fi deşert şi lipsit de scop; ar fi mărire deşartă. "Dar nu!: Hristos a înviat din morţi, pârgă celor adormiţi." [1 Corinteni 15: 20]. În aceasta constă victoria vieţii.[248] "Condamnarea morţii" este abolită. "Stricăciunea a încetat şi a fost înlăturată de harul Învierii, suntem prin urmare dizolvaţi numai pentru un anumit timp, în conformitate cu natura mortală a trupurilor; ca şi seminţele aruncate în pământ, noi nu pierim, ci semănaţi în pământ vom învia din nou, moartea fiind nimicită de harul Mântuitorului."[249] Aceasta înseamnă o vindecare şi o înnoire a naturii şi prin urmare există aici o anumită obligaţie, toţi se vor ridica şi toţi vor fi restauraţi în plinătatea fiinţei lor naturale, totuşi transformaţi. De aici înainte fiecare dezmembrare este numai temporară. Valea întunecată a Iadului este abolită de puterea Crucii celei de viaţă dătătoare. Sfântul Grigorie accentuează în special două puncte: unitatea ipostasului dumnezeiesc, în care trupul şi sufletul lui Hristos sunt legate împreună chiar şi în separaţia lor mortală; şi totala lipsă de păcat a Domnului. El continuă: "atunci când natura noastră urmându-şi cursul propriu a avansat chiar şi în sine până la separaţia între suflet şi trup, el a legat din nou împreună lipsa de legătură a elementelor, cimentându-le împreună, cu un ciment al puterii lui Dumnezeieşti şi recombinându-le într-o uniune care nu v-a fi ruptă niciodată. Aceasta este învierea, mai precis întoarcerea, după ce a fost dizolvată a acelor elemente care au fost legate mai înainte împreună, într-o unire indisolubilă printr-o corporaţie mutuală; cu scopul ca primul har care a investit

[248] „Hristos este primul născut din morţi." Col. 1: 16. Născut din mormânt. Învierea este o nouă naştere în deplină nemurire, într-o nouă viaţă „veşnică" şi perpetuă. Moartea se finalizează într-o naştere. „Primul care v-a învia din morţi." Fapte 26: 23. „Primul născut al celor morţi" Apocalipsă 1: 5. Cf. J. Chiane, *Dict. D. L. Bible, Suppl,* t. II, p. 418: *„ la résurrection et comparée à un enfantement de la part du scheol. Jésus est le premier parmi les homes qui soit sorti du sein de l'Hadès.*"

[249] Sfântul Atanasie, De incarn, 21, M.G. XXV, c. 132.

umanitatea să fie rechemat şi noi să restaurăm viaţa veşnică, atunci când viciul care a fost amestecat în noi s-a evaporat prin disoluţia noastră... Căci la fel cum principiul morţii s-a ridicat într-o persoană şi a trecut mai departe succedându-se prin toată natura umană, în acelaşi fel principiul învierii se v-a extinde de la o persoană la întregul umanităţii... atunci când în umanitatea concretă care a fost luată de Sine, sufletul după disoluţie s-a întors înapoi la trup, această unire a câtorva porţii trece ca printr-un nou principiu în forţă egală la toată rasa umană. Prin urmare acesta este taina planului lui Dumnezeu cu privire la moartea şi la învierea Sa din morţi."[250] În alt loc Sfântul Grigorie explică înţelesul prin analogia trestiei frânte, rupte în două. Cine pune părţile rupte la loc, începând din orice sfârşit "face astfel toată trestia ruptă şi se uneasc deplin." Astfel când în Hristos unirea sufletului şi a trupului din nou restaurate aduce reuniune, "toată natura umană, ruptă prin moarte în două părţi," din moment ce nădejdea învierii stabileşte legătura între nişte părţi separate. În Adam natura noastră a fost ruptă şi disecată în două prin păcat. Totuşi în Hristos această împrăştiere şi rupere este vindecată deplin. Aceasta este abolirea morţii sau mai bine spus a mortalităţii. În alte cuvinte, este restaurarea potenţială şi dinamică a plinătăţii şi a întregului existenţei umane. Este o recreaţie a întregii naturi umane, o "nouă

[250] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. cat.,* c. 16, Srawley, 70-72: πάλιν πρὸς τὴν ἀρρηκτον ἑνωσιν τὸ διαχισθὲν συναρμόσας ... οἷον ἀπό τινὸς ἀρχῆς εἰς πάσαν ἀνθρωπίνην φὺσιν τῇ δυνάμει κατὰ τὸ ἰσον ἐκ τοὺ διακριθέντος ἑναντι διαβαίνει. Cf. *Adv. Apollinariam,* cap. 17, M.G. XLV, 1153, 1156: „Moartea este numai separaţia trupului de suflet, dar El, care a fost unit atât în trup cât şi în duh în sine, nu s-a separat pe sine de nici Unul... Fiind simplu şi necompus, El nu a fost împărţit, atunci când trupul şi sufletul au fost separate, din contră, El împlineşte mai mult unirea lor şi prin propria indivizibilitate aduce şi pe cele separate în unitate, τὼ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαιρέτὼ καἰ τὸ διηρμένον εἰς ἑνωσιν ἀγει. Unul născut Dumnezeu Însuşi ridică natura umană unită cu El, mai întâi separând trupul de suflet şi mai apoi counindu-le împreună şi astfel mântuirea comună a naturii este împlinită."

creaţie" (ἡ καινὴ κτίσις),[251] o nouă revelaţie a iubirii şi puterii lui Dumnezeu, împlinirea creaţiei.

Trebuie să distingem mai cu grijă între vindecarea naturii şi vindecarea voinţei. Natura este vindecată şi restaurată cu o anumită obligaţie, prin puterea măreaţă a harului omnipotent şi invincibil a lui Dumnezeu. S-ar putea spune chiar printr-o "violenţă a harului." Întregul este într-un anumit fel forţat asupra naturii umane. Căci în Hristos toată natura umană ("rădăcina lui Adam") este deplin şi complet vindecată de neîntregire şi de mortalitate. Restaurarea v-a fi actualizată şi descoperită în deplinătate în Învierea Generală, atât a drepţilor cât şi a viciaţilor. Atât cât priveşte natura nimeni nu poate scăpa domniei regeşti a lui Hristos şi nu se poate aliena pe sine de invincibila putere a învierii. Voinţa omului nu poate fi vindecată în aceiaşi manieră invincibilă; căci tot sensul vindecării voinţei constă în convertirea ei liberă. Voinţa omului trebuie să se întoarcă la Dumnezeu; trebuie să existe un răspuns liber şi spontan al iubirii şi adorării. Voinţa omului poate fi vindecată numai în libertate, în "taina libertăţii." Numai prin acest efort liber şi spontan poate omul intra în viaţa veşnică şi nouă care este descoperită în Iisus Hristos. O regenerare duhovnicească poate fi realizată numai într-o libertate deplină, într-o ascultare a iubirii, printr-o consacrare şi dedicare de sine lui Dumnezeu. Această distincţie a fost accentuată cu mare insistenţă în remarcabilul tratat de Nicolae Cabasila despre *Viaţa în Hristos*. Învierea este o "rectificare a naturii" (ἡ ἀνάστασις φύσεως ἐστιν ἐπανόρθωσις) şi pe aceasta Dumnezeu o oferă liber. Împărăţia Cerurilor, viziunea beatifică şi unirea cu Hristos presupus dorinţă (τρυφή ἐστιν τῆς θελήσεω) şi prin urmare sunt disponibile numai pentru cei care au tânjit după ele, le-au iubit şi le-au dorit. Nemurirea v-a fi oferită tuturor, la fel cum toţi se bucură de providenţa Dumnezeiască. Nu v-a depinde de voinţa noastră dacă v-om fi sau nu înviaţi după moarte, la fel cum nu depinde de voinţa noastră dacă suntem născuţi sau nu. Învierea

[251] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Adv. Apollin,* c. 55, *M.G.* XLV, c. 1257, 1260.

lui Hristos le aduce nemurire şi nestricăciune tuturor în aceiaşi manieră, fiindcă toţi au aceiaşi natură ca şi omul Iisus Hristos. Nimeni nu poate fi obligat să dorească învierea care este un dar comun tuturor, dar binecuvântarea va fi oferită numai câtorva.[252] Din nou calea vieţii este calea renunţării, mortificării, a sacrificiului de sine şi a uitării de sine. Trebuie să murim faţă de noi ca să fim vii în Hristos. Fiecare trebuie să se asocieze liber şi personal cu Hristos, Domnul, Mântuitorul, în mărturisirea credinţei, în alegerea iubirii, în jurământul mistic de loialitate. Trebuie să renunţăm la sine, să „ne pierdem sufletul" de dragul lui Hristos, să luăm crucea Lui şi să-i urmăm Lui. Lupta creştină înseamnă „urmarea" lui Hristos, urmarea patimii şi a crucii lui, chiar şi moarte, dar mai întâi de orice urmarea în iubire. Lupta creştină înseamnă „urmarea" după Hristos, urmarea căii Patimii şi a Crucii, chiar până la moarte, dar mai întâi urmarea în iubire. „Întru aceasta am cunoscut noi iubirea: "că El Şi-a pus sufletule pentru noi; datori suntem şi noi ca sufletele să ni le punem pentru fraţi. Întru aceasta este iubirea: nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi şi L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispăşire pentru păcatele noastre" [*1 Ioan 3: 16; 4: 10*]. Cel care nu moare cu Hristos nu poate trăi cu El. "Dacă nu acceptăm prin liberul nostru arbitru să murim prin patima Lui, viaţa Lui nu este în noi" spune Sfântul Ignatie.[253] Aceasta nu este o simplă rânduială ascetică sau morală, nu este o simplă disciplină. Aceasta este o lege ontologică a existenţei duhovniceşti, este chiar legea vieţii înseşi.

---

252 Nicolae Cabasila, *De vita in Christo,* II. 86-96, ediţia Grass, *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas* (1849), pp. 46-48. ediţia lui Gass este reprodusă în *M.G.* CL. O traducere franceză de S. Broussaleux a fost recent publicată de „Iréninkon."

253 Sfântul Ignaţiu, *Magnezieni* 5, Lightfoot p. 117-118. Limbajul Sfântului Ignaţiu este modelat după cel al Sfântului Pavel; comparativ a se vedea Romani 6: 5, 8: 1, 29; 2 Corinteni 4; 10, Filipeni 3: 10, 2 Timotei 2; 11 (Lightfoot, *ad locum*).

Simbolismul botezului şi realitatea răscumpărătoare

Viaţa creştină este iniţiată printr-o nouă viaţă, prin apă şi prin Duh. Mai întâi, este cerută pocăinţa. "ἡ μετάνοια," o schimbare lăuntrică, intimă şi rezolută.

Simbolismul botezului este complex şi variat. Botezul trebuie făcut în numele Sfintei Treimi; şi invocaţia trinitară este privită unanim ca şi condiţia cea mai necesară a validităţii şi eficenţei tainei. Mai presus de orice botezul este asumarea lui Hristos [*Galateni* 3; 27] şi o încorporare în trupul Său [*1 Corinteni* 12; 13]. Invocaţia trinitară este cerută fiindcă afară din credinţa Trinitară este imposibil să îl cunoaştem pe Hristos, să recunoaştem în Iisus Domnul întrupat, „Unul din Sfânta Treime." Simbolismul botezului este mai presus de orice un simbolism al morţii şi al învierii, al morţii şi al învierii lui Hristos. „Oare nu ştiţi că toţi câţi în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Aşadar, prin botez ne-am îngropat cu El în moarte, pentru ca, aşa cum Hristos a înviat din morţi prin slava Tatălui, tot astfel şi noi să umblăm întru înnoirea vieţii" [Romani 6: 3-4]. Se poate spune că botezul este o înviere sacramentală în Hristos, o ridicare cu El şi în El la o viaţă nouă şi veşnică: „Îngropaţi cu El prin botez, întru El aţi şi înviat prin credinţa în lucrarea lui Dumnezeu Care L-a înviat pe El din morţi" [Col. 2: 12] – συνταφέωτες αὐτὼ ἐν τὼ βαπτίσματι, ἐν ὼ καί συωηγέρθητε διά τῆς πίστεως τῆς ἐωεργείας τού θεού ἐγείραντος αὐτόν ἐκ νεκρών. Împreună înviaţi cu El tocmai prin înmormântare: „căci dacă am fi morţi cu El, v-om şi trăi cu El" [*2 Tim. 2: 11*]. Căci în botez credinciosul devine un membru al lui Hristos altoit în trupul Său, „înrădăcinat şi construit pe El" [*Coloseni 2: 7*]. Prin urmare harul învierii este vărsat peste toţi. Înainte de a fi consumat în Învierea Universală, Viaţa veşnică este manifestată în renaşterea duhovnicească a credincioşilor, oferită şi împlinită în botez şi unirea cu Domnul înviat este iniţierea în înviere şi a vieţii ce v-a să vină. „Iar noi toţi, cei ce cu faţa descoperită privim ca-n oglindă slava Domnului, întru aceeaşi icoană ne schimbăm din slavă în slavă, ca

de la Duhul Domnului... totdeauna purtând în trup mersul spre moarte al lui Iisus, aşa ca şi viaţa lui Iisus să se arate în trupul nostru. Ştiind că Cel ce L-a înviat pe Domnul Iisus ne va învia şi pe noi cu Iisus, şi împreună cu voi ne va aşeza alături de El. Fiindcă noi ştim că dacă acest cort — locuinţa noastră pământească — se va desface, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veşnică în ceruri. Că întru aceasta şi suspinăm, întru dorul de a ne îmbrăca pe deasupra cu locuinţa noastră cea din cer [*2 Corinteni 3: 18; 4: 10, 14; 5: 1, 2*]. Noi *suntem* schimbaţi, nu numai că *vom fi* schimbaţi. Regenerarea baptismală şi *asceza* sunt împreunate: moartea cu Hristos şi învierea sunt deja operative în credincioşi. Învierea este operativă nu numai ca şi o întoarcere la viaţă, ci ca şi o ridicare şi o sublimare în mărire. Aceasta nu este numai o manifestare a puterii şi a măririi lui Dumnezeu, ci şi o transfigurare a omului, având în vedre că El moare cu Hristos. În moartea cu El, omul deasemenea trăieşte. Toţi se vor ridica, dar numai adevăratului credincios învierea îi v-a fi o adevărată „înviere spre viaţă." El nu v-a mai venii la judecată, ci v-a trece din moarte la viaţă [*Ioan* 5: 24-29; 8: 51]. Numai prin comuniune cu Dumnezeu şi prin viaţa în Hristos îşi câştigă înţeles restaurarea întregului uman. Celor care sunt în întuneric total, care sunt deliberat închişi în sine „afară din Dumnezeu," afară din Lumina Dumnezeiască, Învierea trebuie să pară lipsită de necesitate şi de motivaţie. Dar ea v-a venii ca şi „o înviere spre moarte" [*Ioan 5: 29*; εἰς ἀνάστασιν κρίσεως]. În aceasta se v-a împlinii taina şi tragedia libertăţii umane.

Aici suntem pe pragul inconceptibilului şi a incomprehensibilului. *"Apokatastasis"*-ul naturii nu aboleşte liberul arbitru. Voinţa trebuie mişcată din năuntru prin iubire. Sfântul Grigorie de Nyssa a avut o înţelegere clară a acestui fapt. El a anticipat un fel de *"conversio"* universal al sufletelor în viaţa care v-a să fie, când Adevărul lui Dumnezeu v-a fi revelat şi manifestat cu o anumită evidenţă obligatorie şi ultimă. În acest punct devin evidente limitele gândirii elinice. Un lucru care evidenţiază acest fapt este motivul decisiv sau motivul voinţei, ca şi cum "păcatul" ar

fi o simplă "ignoranţă."[254] Gândirea elenică trebuie să treacă prin experienţa lungă şi grea a ascetismului, a examinării şi a controlului de sine ascetic, cu scopul de a se elibera de această iluzie sau naivitate intelectuală şi să descopere abisul întunecat a sufletului căzut. Numai în Sfântul Maxim Mărturisitorul, după câteva secole de pregătire ascetică găsim o interpretare remodelată şi adâncită a *"apocatastazei."* Toată natura, întreg Cosmosul v-a fi restituit. Sufletele moarte vor fi încă lipsite de sensibilitate faţă de revelaţia Luminii.

Lumina dumnezeiască v-a lumina la toţi dar cei care şi-au petrecut deliberat vieţile aici pe pământ în dorinţe carnale, "împotriva naturii" vor fi incapabilă să cuprindă sau să se bucure de fericirea veşnică. Lumina este Cuvântul care iluminează gândirea naturală a credincioşilor; dar celorlalţi le v-a fi un foc arzător al judecăţii (τή καύσει τής κρίσεως). El pedepseşte pe cei care prin iubirea cărnii se agaţă de întunericul nocturn al acestei vieţi. Sfântul Maxim a admis o *„apocatastază"* în înţelesul unei restituiri a tuturor fiinţelor la o integritate a naturii, a unei manifestări universale a vieţii dumnezeieşti care v-a fi înţeleasă de toată lumea. Aceasta nu înseamnă că toţi vor participa egal în această revelaţia a Binelui. Sfântul Maxim trage o distincţie clară între un ἐπίγνωσις şi un μέθεξις. Darurile dumnezeieşti sunt conferite în proporţie cu capacităţile oamenilor. Plinătatea puterilor naturale vor fi restaurate în toţi şi Dumnezeu v-a fi în toţi; dar numai în sfinţi v-a fi el prezent cu har διά τήν χάριν. În păcătoşi nu s ev-a vărsa nici un fel de har fiindcă unirea ultimă cu Dumnezeu cere determinarea voinţei. Păcătoşii vor fi separaţi de Dumnezeu prin lipsa lor de scop rezolut al binelui. Avem de a face iaci cu aceiaşi dualitate a *naturii* şi a *voinţei.* În înviere toată creaţia v-a fi restaurată. Păcatul şi răul sunt înrădăcinate în voinţă. Gândirea elenistă a conclus prin urmare că răul este nestabil şi în sine trebuie să dispară inevitabil. Nimic nu poate fi perpetuu decât dacă se înrădăcinează într-un decret

[254] Sfântul Maxim, *Quaest. ad Thalassium,* qu. 39, Scol. 3, *M.G.* XC, 393.

dumnezeiesc. Răul nu poate fi decât trazitoriu. Inferența creştină este opusă. Există o inerție ciudată şi o opoziție a voinței şi această îndărătnicire poate rămâne nevindecată chiar şi în restaurarea universală. Dumnezeu nu face nici un fel de violență omului şi comuniunea cu Dumnezeu nu poate fi forțată sau impusă asupra celor obstinați. După cum se exprimă Sfântul Maxim, „Duhul nu produce nici un fel de rezolvare nedorită, dar schimbă un scop ales în *theosis*."[255] Păcatul şi răul nu vin dintr-o impuritate externă, ci dintr-un eşec lăuntric, din pervertirea voinței. Consecvent, păcatul este depăşit numai de o schimbare, de o convertire lăuntrică şi de pocăință care este pecetluită de har în taine.[256]

Moartea fizică între umanitate nu este abrogată de Învierea lui Hristos. Moartea s-a făcut lipsită de putere; mortalitatea este depăşită de nădejdea şi pledoaria unei învieri viitoare. Totuşi fiecare

---

[255] Sfântul Maxim, *Queast. Ad Thalass.* 6, *M.G.* XC, c. 280; cf. Sfântul Irineu, *Adv. haereses,* IV. 31.I, M.G. VII, c. 1105: οὐτω καί ὁ θεός αὐτός μέν οίος τε ήν παρασχείν άπ' άρχής τώ άνυθρώπω άδύνατος λαβείν αὐτό' νήπιον γάρ ήν; cf. 1607: έκείνος δέ άρτι γεγονώς, άδύνατος ήν λαβείν αὐτό, ή καί λαβών χωρήσαι, ή καί χωρήσας κατασχείν.

[256] Despre întreaga problemă a „mântuirii universale" a se vedea pamfletul încă neînvechit a lui E. P. Pusey: *Ce are de a face credința cu pedeapsa veşnică?* Andrei al Cezareei, în *Comentariu la Apocalipsă* oferă un sumar terminologic interesant. (A se vedea tot capitolul 62 ad. XX.5, 6 despre „prima înviere" şi despre moartea „a doua," *M.G.* CVI, c. 412-413; cf. deasemenea capitolul 59, ad. XIX, 21, c. 406). Există două feluri de moarte şi două feluri de viață şi prin urmare două feluri de înviere. Prima viață este cea a omului căzut, „temporară şi carnală" (πρόσκαιρος καί σαρκική). A doua viață este viața veşnică care este promisă sfinților în veacul ce v-a să fie. Prima moarte este separația sufletului de trup, o moarte „a cărnii" (ὁ τής σαρκός) şi aceasta numai pentru o anumită perioadă de timp (πρόσκειρος), până la a doua înviere. A „doua moarte" este condamnarea „veşnică," care este pregătită pentru păcătoşi în veacul viitor, chinuri veşnice şi închidere în Gheenă (ὁ τής εἰς γεένναν έκπομπής). Din nou „prima înviere" este o regenerare duhovnicească, o „renunțare la faptele aducătoare de moarte" şi a doua şi ultima înviere este cea a trupurilor, care vor fi scoase din stricăciune şi schimbate în nestricăciune. Πρώτος τοίνυν ὁ σωματικός θάνατος, τή άνθρωπίνή παρακοή δοθείς έπιτιμίαν ὁ δεύτερος, ή αἰώνιος κόλασις; πρώτη δέ άνάστασις ή έκ νεκρών έργων ζωοποίησις' δευτέρα δέ ή έκ φθοράς εἰς άφθαρσίαν μεταποίησις.

trebuie să îşi justifice învierea pentru sine. Aceasta poate fi făcută numai într-o comunitate liberă cu Domnul. Nemurirea naturii, permanenţa existenţei trebuie actualizate în viaţa Duhului. Plinătatea vieţii nu este o simplă existenţă fără de sfârşit. În botez suntem iniţiaţi în chiar această înviere a vieţii, care v-a fi împlinită în ziua cea de apoi.

Sfântul Pavel vorbeşte despre „asemănarea" cu moartea lui Hristos, τὼ ὁμοιώματι τού θανάτου αὐτού [*Rom. 6: 5*]. Hristos este capul, toţi credincioşii sunt membrele Lui şi viaţa lui este actualizată în ei. Toţi sunt chemaţi şi fiecare este capabil de a crede şi de a fi aprinşi de credinţă şi botez pentru a trăi în El. Botezul este o regenerare, ἀναγέννησις, o naştere nouă, duhovnicească şi harismatică. După cum se exprimă Cabasila, botezul este cauza unei vieţi fericite în Hristos, nu doar o simplă viaţă.[257] Sfântul Chiril al Alexandriei explică lucid realitatea adevărată a simbolismului baptismal. Este adevărat, spune el, că în cristelniţa baptismală murim şi suntem îngropaţi numai în "imitaţie," numai "simbolic" (διά συμβόλου). Nu ne ridicăm dintr-un mormânt real (οὐδ' ἀληθώς ἐτάφημεν) şi totuşi, "dacă imitaţia este într-un chip, mântuirea este în orice adevăr," ἐν ἀληθεία δὲ ἡ σωτηρία. Hristos a fost crucificat şi înmormântat şi de fapt a înviat din mormânt. Cuvântul grec folosit este ὀντώς – „în adevăr"; şi accentuează caracterul supra-natural al morţii şi al învierii Domnului. Din moment ce El ne-a oferit această şansă, prin împărtăşirea „imitativă" a Patimii lui pentru a dobândii „mântuire în realitate" (τη μιμήσει τών παθημάτων αὐτού κοινά χήσαντες). Nu este numai o „imitaţie," ci mai mult un fel de participare sau o similitudine. „Hristos a fost crucificat şi înmormântat în realitate, dar nouă ne este oferit să fim crucificaţi, înmormântaţi şi ridicaţi cu El în similitudine" (ἐν ὁμοιώματι).[258] Trebuie avut în vedere că Sfântul Chiril menţionează nu numai

[257] Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos,* II. 95, Gass 48.

[258] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Mystag.* II. 4-5, 7, M.G. XXXIII, c. 1080-1081, 1084; cf. 8II.2, c. 1089. A se vedea Sfântul Vasile, *De Spiritu* S. 55, M.G. XXXII, c. 126, 129.

moartea, ci şi înmormântarea. Aceasta înseamnă că în botez omul se pogoară „sacramental" în întunericul morţii şi cu Domnul înviat se ridică din nou şi trece din moarte la viaţă. „Asupra voastră se conturează un chip, căci voi sunteţi chipul lui Hristos" concluzionează Sfântul Chiril. În alte cuvinte, toţi sunt ţinuţi împreună de şi în Hristos şi de aici posibilitatea unei „asemănări" sacramentale.[259]

Sfântul Grigorie de Nyssa insistă pe acelaşi punct. În botez există două aspecte. Botezul este o moarte şi o naştere. Naşterea naturală este începutul unei existenţe mortale, care începe şi se termină cu stricăciunea. Alta, o nouă naştere trebuie să fie descoperită care ne v-a iniţia în viaţa veşnică. În botez, „prezenţa puterii dumnezeieşti transformă ceea ce este născut cu o natură necoruptă într-un stadiu al nestricăciunii.[260] Este transformat prin urmare şi imitaţie: astfel ceea ce a fost strevăzut de Domnul este realizat. Numai urmând lui Hristos putem trece de labirintul vieţii şi să ieşim din el. „Căci eu numesc robia morţii în care este prinsă o lume tristă, un labirint" (τὴν ἀδιέξοδος τοὺ θανάτου ϕρουρὰν). Hristos a scăpat de acest labirint după trei zile în moarte. În cristelniţa botezului „este împlinită imitaţia tuturor celor care s-au făcut." Moartea este „reprezentată" în elementul apei şi din moment ce Hristos a înviat din nou la viaţă, la fel şi noii botezaţi, uniţi cu el în natura trupească „imitând învierea celei de a treia zi." Aceasta este numai o „imitaţie" şi nu o „identitate." În botez omul nu este de fapt ridicat, ci numai eliberat de răul natural şi de imposibilitatea de a scăpa de moarte. În El este tăiată continuitatea viciului. El nu este înviat, căci El nu mai moare, el rămâne în această viaţă. Botezul numai preînchipuie învierea. În botez anticipăm harul învierii finale. Botezul este o *„înviere homiomatică"* ca să folosim fraza unui cărturar rus. Totuşi, în botez învierea nu este încă iniţiată. Botezul este începutul, ἀρχὴ şi învierea este sfârşitul şi

[259] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Myst.* III.1, M.G. XXXIII, c. 1088.
[260] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. cat.,* 33, Srawley 123, 126.

împlinirea, πέρας... şi tot ceea ce v-a avea loc în marea Înviere îşi are începutul şi cauzele în botez. Sfântul Grigorie nu vrea să spună că învierea îşi constă numai dintr-o modelare a compoziţiei noastre. Natura umană avansează în spre ţintă printr-un fel de necesitate. El vorbeşte de plinătatea învierii, de o „restaurare la un stadiu binecuvântat şi dumnezeiesc, eliberat de ruşine şi tristeţe." Este o apocatastază, o înviere adevărată în spre viaţă."[261]

Trebuie evidenţiat că Sfântul Grigorie a accentuat specific nevoia de a ţine şi a păstra harul baptismal, căci în botez nu este numai natura ci şi voinţa sunt cele care sunt transformate şi schimbate rămânând libere. Dacă sufletul nu este curat şi curăţit în liberul arbitru al voinţei, botezul se dovedeşte a fi lipsit de fruct; transfigurarea nu este actualizată; noua viaţă nu este împlinită. Aceasta nu subordonează harul baptismal licenţei umane. Harul se pogoară. Dar nu poate fi forţat asupra nimănui care este liber şi creat după chipul lui Dumnezeu, ci trebuie să i se răspundă şi să colaborăm cu el prin sinergismul iubirii şi al voinţei. Harul nu aprinde şi nu trezeşte la viaţă sufletele închise şi obstinate, „sufletele cu adevărat moarte." Sunt cerute răspunsuri şi cooperare.[262] Aceasta fiindcă botezul este o moarte sacramentală cu Hristos, o participare la moartea sa voluntară, în iubirea lui sacrificială şi acest lucru poate

[261] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. catech,* 35, Srawley 129-130.

[262] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Orat. cat.* 40, Srawley, 159-164; cf. *Orat* 1 in *Predică Pascală*, M.G. XLVI, c. 604 s.; *De propos sec Deum, M.G.* XLV, c. 289. Acesta a fost motivul pentru care Sfântul Grigorie atât de viguros a atacat pe cei care obişnuiau să amâne botezul până într-o perioadă mai târzie a vieţii. Beneficiul botezului este astfel diminuat, din moment ce nu este lăsat destul de mult timp să fie actualizat harul baptismal prin efortul creativ al unei vieţii dumnezeieşti (M.G. XVI, c. 416-432). Pe de lată parte, Sfântul Grigorie admite că beneficile botezului vor fi mai devreme sau mai târziu extinse şi apropriate de toţi, că „botezul într-o anumită formă v-a fi administrat tuturor oamenilor. Această idee este organic legată de doctrina *„apocatastazei* şi de caracterul vindecător al vieţii de apoi până la împlinirea finală. De aici idea unei pluralităţi de boteze; ultimul botez v-a fi cel de foc,. De care nu poate scăpa nimeni. Idei similare sunt găsite în Sfântul Grigorie de Nazianz, *Orat.* 39, 19, M.G. XXXVI, c. 357, repetate de Sfântul Ioan Damaschinul, *De fide orth.,* IV. 3, M.G. XCIV, c. 1124-1125.

fi împlinit în libertate. În botez moartea lui Hristos pe cruce este reflectată sau portretizată ca şi într-un chip sacramental şi viu. Botezul este concomitent o moarte şi o naştere, o înmormântare şi o „baie a regenerării," „un timp al morţii şi un timp al naşterii," pentru a-l cita pe Sfântul Chiril al Ierusalimului.[263]

Euharistie şi Răscumpărare

În Biserica primară ritualul iniţierii creştine nu era divizat. Trei taine aparţin una alteia: botezul, mirungerea (confirmarea) şi euharistia. Iniţierea descrisă de Sfântul Chiril şi mai târziu de Cabasila le includea pe toate trei.

Tainele sunt instituite cu scopul de a face omul capabil să participe la moartea răscumpărătoare a lui Hristos şi prin urmare să câştige harul învierii Lui. Aceasta a fost principala idee a lui Cabasila. „Suntem botezaţi cu scopul de a murii prin moartea Sa şi să ne ridicăm prin învierea Sa. Suntem unşi cu mir pentru ca să putem face parte ungerii Sale regeşti a îndumnezeirii. Când suntem hrăniţi cu cea mai sfântă pâine şi bem din cea mai Dumnezeiască Cupă luăm parte la acelaşi sânge şi trup pe care şi l-a asumat Domnul şi suntem uniţi cu El, Care s-a întrupat pentru noi şi a murit şi a înviat din nou... Botezul este o naştere şi Mirul este cauza faptele şi mişcările şi Pâinea vieţii şi paharul mulţumirii sunt adevărata mâncare şi băutură.[264] În toată viaţa sacramentală şi devoţională a Bisericii, Crucea şi Învierea sunt „imitate" şi reflectate în ritualuri şi simboluri diferite. Tot simbolismul este realist. Aceste simboluri nu ne reamintesc pur şi simplu de ceva din trecut. Prin aceste simboluri sacre, Realitatea ultimă este înseşi adevărul desluşit şi eliberat. Tot acest simbolism hieratic culminează în taina augustă a Sfântului Altar. Euharistia este inima Bisericii, Taina Răscumpărării într-un sens iminent. Este ceva mai mult decât o

[263] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Mysatg.* II, 4, M.G. XXXIII, r. 1081, cf. Nicolae Cabasila, *De vita in Christo,* II, 10.
[264] Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, IV. 3, 4, 6, Grass 28-29.

„imitatio." Este înseşi realitatea, descoperită şi desluşită în Sacrament.

Este „sacramentul perfect şi final" spune Cabasila şi „nu putem merge mai departe şi nu mai este nimic de adăugat." Aceasta este limita vieţii – ζωὴς τὸ πέρας. După euharistie nu mai este nimic altceva după care putem tânjii, dar trebuie să spunem aici şi să învăţăm cum pute păstra această comoară până la final."[265]

Euharistia este înseşi Cina cea de taină, efectuată din nou şi din nou, dar nerepetată la fiecare nouă celebrare, ea fiind cu adevărat *aceiaşi* „cină tainică şi mistică" care a fost sărbătorită pentru prima dată de înseşi marele preot de Însuşi marele Preot, „în noaptea care a fost oferită sau mai bine spus când S-a dat pentru viaţa lumii." Adevăratul Slujitor al fiecărui Liturghii este însuşi Domnul. Acest lucru a fost accentuat cu mare putere de Sfântul Ioan Hrisostom cu diferite ocazii. „Credeţi prin urmare că acum este chiar acea Cină, la care El însuşi a şezut. Căci aceasta nu este în nici un caz diferită de aceia. Căci nu omul singur o face ci amândoi. Atunci când îl vezi pe preot dăruindu-ţi-o, socoteşte că nu este preotul cel care o face, ci este mâna lui Hristos întinsă."[266] Din nou în *Omilia* 82, 5, Col. F44: „El care a făcut aceste lucru la Cină, tot El le lucrează acum. Avem demnitatea de slujitori. Cel care Le-a sfinţit şi Le-a schimbat este acelaşi. Această masă este aceiaşi ca aceia şi nu este cu nimic mai prejos. Este Hristos care a voit aşa. Aceasta este Camera cea de Sus, unde erai ei atunci."[267]

Toate acestea sunt de o importanţă primară. Cina cea de Taină a fost o oferire a sacrificiului Crucii. Oferirea este încă continuată. Hristos încă mai acţionează ca şi Marele Preot în Biserica Sa. Taina este aceiaşi. Sacrificiul este unul. Masa este una. Preotul este acelaşi. Nu este sacrificat sau oferit un miel în această zi şi altul în cealaltă. *Acelaşi* întotdeauna şi pretutindeni. Înseşi

[265] Nicolae Cabasila, *De vita in Christo*, IV. 1, 15, Grass 81, 82, 84-85.
[266] Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Matt. Hom.* 50, 3, M.G. LVIII, c. 50 f.
[267] *De prodetione Judae,* I. 6, M.G. XLIX, c. 380.

Mielul lui Dumnezeu, „care a luat păcatele lumii," chiar Domnul Hristos.

Euharistia este un sacrificiu, nu fiindcă Iisus este sacrificat din nou, ci fiindcă acelaşi Trup şi acelaşi sânge sacrificial sunt de fapt aici pe Altar oferite şi prezentate. Altarul este Sfântul Mormânt în care Stăpânul Ceresc moare. Nicolae Cabasila s-a exprimat în aceste cuvinte: „în oferirea şi sacrificarea Lui odată pentru totdeauna, El nu a încetat să mai fie preot, dar exercizează această slujire perpetuă pentru noi, prin care El este avocatul nostru cu Dumnezeul cel veşnic, pentru care motiv este spus despre El, Tu eşti preot în veac.."[268]

Puterea învierii şi semnificaţia morţii lui Hristos sunt manifestate deplin în Euharistie. Mielul este sacrificat, Trupul frânt, sângele vărsat şi totuşi este o mâncare celestă şi „medicamentul nemuririi şi antidotul prin care nu ar trebuie să murim ci să trăim veşnic în Iisus Hristos," ca să folosim celebra frază a Sfântului Ignatie.[269] Este „pâinea cea cerească şi paharul vieţii." Această taină imensă este pentru credincios „însuşirea vieţii veşnice." Fiindcă

---

[268] Nicolae Cabasila, *Explanatio div. liturgiae,* c. 23, M.G. CL, c. Despre amintirea „sacramentală" şi de reprezentaţia morţii lui Hristos în euharistie, a se vedea Odo Castel, *Das Mysteriengedchniss der Messliturgie im Lichte der Tradition, Jahrbücher für die Liturgiewiessenschaft,* IV (1925), s. 113-204. *„Das Gedächtniss selbst besteht in der nach Vorbild des letzsten Abendmahles gesttalten rituellen hgebung des Erlösungswerkes. Dies Gedächtniss ist zugleich das Opfer. Es ist nicht subkektives Sicherinnern, sondern objektive Wirklichkeit unter dem Ritus, mit anderen Worten Symbol, Gleichnissbild, Mysterium. Die Anamnese stemplet also die gnaze heilige handlung zum realen Gedächtniss, der Erlösungstod wird, dies es mystischt darstellt;: so sehr das man von der Symbolichen Darstellung im Mysterium auf die Geschichtlickeit mit der Tat zurückschiliessen kann. Es ist also auf beiden Seiten diesselbe eine Tat; nur ist sie im zweiten falle unter symbolen verbergen. Das Mysterium bringt genau so die Erlösung, wie jene esrte Heilstat; ja es est die vergangenheit hervor, Christus stirht nicht wieder historisch-reaş; aber die Helistat wird sakramental, in mysterio in sacramenato, gegenwärtig und dadurch für die Heilsuchenden zugänglich* [174]... *Die historisch vorgangen Passionwier sakramnetal gegenwärtig* [186]. Castel oferă o copioasă documentaţia patristică. Se pot consulta şi celelalte eseuri ale lui. Cf. Darwell Stone, *Sacrificiul euharistic* (1920) şi A. Vonier, *O cheie la doctrina euharistiei* (1925).

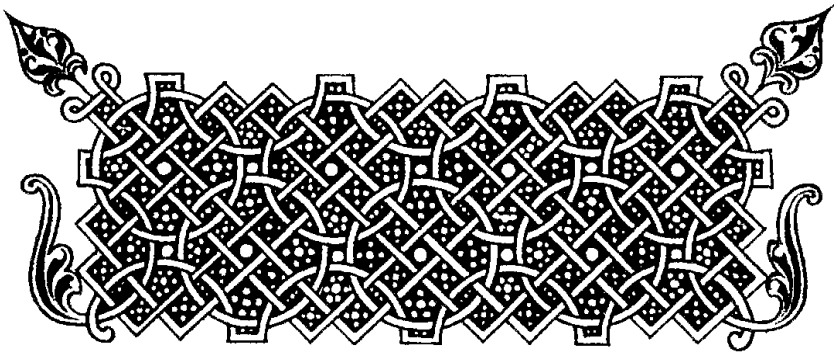
[269] Sfântul Ignaţiu, *Efeseni,* XX.2, Lightfoot, 8f.

însuşi moartea lui Hristos a fost o Victoria şi Învierea, această Victorie şi acest triumf îl sărbătorim şi observăm în Taina Altarului. *Euharistie* înseamnă mulţumire. Este mai mult un imn decât o rugăciune. Este o slujbă de bucurie triumfătoare, un paşte continuu, sărbătoarea regească a Domnului vieţii şi al măririi. „Astfel toată celebraţia tainei este un chip al întregului iconomiei Domnului" spune Cabasila.[270]

Euharistia este punctul culminant al aspiraţilor noastre. Începutul şi Sfârşitul sunt legate împreună: reminiscenţa Evangheliilor şi profeţiile Apocalipsei, plinătatea Noului Testament. Euharistia este o anticipare sacramentală, un stadiu al învierii, un „chip al Învierii" (ὁ τὺπος τὴς ἀναπαὺσεως; Fraza provine din rugăciunea de sfinţire de la liturghia Sfântului Vasile). Viaţa sacramentală a credincioşilor se construieşte pe Biserică. Prin taine şi în ele noua viaţă a lui Hristos este extinsă şi dăruită membrilor trupului Său prin taine Răscumpărarea este deslușită şi apropriată. Am putea adăuga: în sacramente este împlinită Întruparea, adevărata reunire a omului cu Hristos Dumnezeu.

„O Hristoase, Paştile cele mari şi Sfinte! O Înţelepciunea Cuvântului şi puterea lui Dumnezeu! Învredniceşte-ne să ne împărtăşim de tine mai desăvârşit în zilele veşnicei Tale împărăţii." (*Imn pascal recitat de preot la fiecare slujire.*)

[270] Nicolae Cabasila, *Expos. Liturglas,* c. 16, M.G. Cl. 404. A se vedea articolul lui Aulen în *Slujirea și tainele,* ed. Headlam şi Dunkerley (1937). „Acum prin actul comemorării ne uităm înapoi la evenimentele istorice şi la Sacrificiu văzându-le în lumina cea adevărată, în lumina Învierii. Prin urmare în slujirea morţii Domnului nu slujim o slujbă de înmormântare, nici un memorial al martiriului; Taina nu este numai un sacrament al iubirii care suferă, ci a unei Iubiri victorioase. Lăudăm şi mărim pe „Kyrios" cel Viu care vine la noi în sfânta Cină.



DIMENSIUNI ALE RĂSCUMPĂRĂRII

„Eu sunt Alfa şi Omega”
Apocalipsă 1: 8.

I

Mesajul creştin a fost încă de la început mesajul mântuirii şi în conformitate Domnul a fost depictat mai întâi de orice ca şi Mântuitorul Care şi-a mântuit oamenii Săi din robia păcatului şi a stricăciunii. Faptul întrupării a fost interpretat în teologia creştină primară în perspectiva Răcumpărării. Concepţiile eronate ale Persoanei lui Hristos cu care trebuia să se lupte Biserica primară au fost criticate şi respinse tocmai atunci când ele încercau să submineze realitatea Răscumpărării umane. S-a presupus la nivel general că înţelesul mântuirii a fost unirea intimă între Dumnezeu şi om care a fost restaurată şi s-a presupus că cei Răscumpăraţi trebuiau să aparţină ambelor părţi, să fie concomitent dumnezeieşti şi omeneşti, căci altcumva comuniunea ruptă între Dumnezeu şi om nu ar fi fost re-stabilită. Aceasta a fost principala linie de gândire a Sfântului Atanasie în lupta sa împotriva arienilor, a Sfântului Grigorie de

Nazinaz în respingerea apolinarianismului şi a scriitorilor secolelor al IV-lea şi al V-lea. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „este mântuit ceea ce este unit cu Dumnezeu."[271] Aspectul răscumpărător şi impactul Întrupării au fost accentuate emfatic de Părinţi. Scopul şi efectul Întrupării a fost definit tocmai ca şi *răscumpărarea omului şi restaurarea sa* la condiţiile originale care au fost distruse de păcat şi de Cădere. Păcatul lumii a fost abrogat şi asumat de Cel întrupat. Şi numai El fiind Dumnezeu şi om ar fi putut face acest lucru. Pe de altă parte, ar fi nepotrivit să pretindem că Părinţii au privit acest scop răscumpărător ca şi *singurul motiv* pentru întrupare, astfel încât întruparea *să nu fi avut loc deloc, dacă omul nu ar fi păcătuit*. În această formă întrebarea nu a fost niciodată pusă de Părinţi. Întrebarea despre *motivul ultim* al Întrupării nu a fost niciodată discutată formal în epoca patristică. Problema relaţiei ultime dintre taina Întrupării şi scopul ultim al creaţiei nu a fost atinsă de Părinţi; ei nu au elaborat niciodată acest punct sistematic. „S-ar putea spune pe bună dreptate că gândul întrupării independent de Cădere se armonizează cu punctele generale ale teologiei greceşti. Anumite fraze patristice par să implice că gândul a fost realizat distinct aici şi acolo şi probabil discutat."[272] Aceste „fraze patristice" nu au fost colectate şi examinate. De fapt aceiaşi Părinţi pot fi citaţi în favoarea unor opinii opuse. Nu este destul cumulul de citate, luate afară din contextul lor şi ignorându-le scopul, adesea polemic pentru care sunt compuse scrieri particulare. Multe dintre aceste fraze patristice au fost doar afirmaţii „ocazionale" şi ele pot fi folosite numai cu o grijă şi o precauţie deplină. Înţelesul lor deplin poate fi descoperit numai când sunt citite în context, în perspectiva gândirii fiecărui scriitor particular.

---

[271] *Epist 101, ad Caledonium* (M., P.G., 37, col. 118).

[272] Episcopul B. F. Westscott, „Evanghelia creaţiei," în *Epistolele Sfântului Ioan, textul grec cu note şi esee,* ediţia a treia (Macmillan, 1892), p. 288.

II

Rupert din Deutz († 1135) pare să fie primul între teologii medievali care a ridicat formal problema *motivului* întrupării şi crezul lui a fost că Întruparea aparţinea planului original al Creaţiei care a fost prin urmare independent de Cădere. În interpretarea sa, întruparea era împlinirea scopului ultim creativ al lui Dumnezeu, un scop în sine şi nu numai un scop răscumpărător pentru eşecul uman.[273] Honoriu de Atun († 1152) a fost de aceiaşi convingere.[274]

---

[273] Rupertus Tuitensis, *De gloria et honore Filii hominis super Matthaeum,* lib. 13, (M. P.L., 148, col 1628): „aici se cuvine mai întâi să întrebăm dacă sau nu Fiul lui Dumnezeu, despre care tratează acest discurs, ar fi devenit om chiar dacă păcatul pe baza căruia murim cu toţii nu ar fi intervenit. Nu este îndoială că El nu ar fi devenit muritor şi nu şi-ar fi asumat un trup muritor dacă nu ar fi avut loc păcatul şi a cauzat omul să devină muritor. Numai un necredincios ar putea fi atât de ignorant. Problema este: s-ar fi întâmplat acesta şi ar fi fost necesar pentru omenire ca Dumnezeu să devină om, Capul şi Regele tuturor după cum este El acum? Care ar fi răspunsul?" Rupert citează din Augustin despre predestinaţia sfinţilor (*De civitate Dei,* 14, 23) şi continuă: „din moment ce cu privire la sfinţi şi la toţi aleşii nu este nici o îndoială că ei v-or fi găsiţi cu toţii, până la numărul din planul lui Dumnezeu, despre care se vorbeşte în binecuvântarea de dinaintea păcatului, „creşteţi şi vă înmulţiţi" şi ar fi absurd să credem că păcatul ar fi fost necesar cu scopul de a obţine acel număr, despre care trebuie gândit despre chiar capul şi Regele tuturor celor aleşi, îngeri şi oameni, ci că binecuvântaţii iubirii Lui vor fi cu pruncii oamenilor." [Proverbe 8: 31]" Cf. deasemenea *De glorificatione Trinitatis,* lib. 3. 20 (m. P.L. 169, col 72): „Prin urmare spunem destul de probabil că omul a fost făcut să înlocuiască numărul îngerilor [pentru cei care au căzut] ci fiindcă atât îngerii cât şi oamenii au fost făcuţi pentru un singur om, Iisus Hristos, astfel încât la fel cum El a fost născut Dumnezeu din Dumnezeu şi a fost făcut şi om, el ar fi avut o familie pregătită în ambele părţi... Încă de la început, înainte ca Dumnezeu să facă ceva, a fost în planul Lui ca Cuvântul [Logos] lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul [Logos] să devină carne şi să locuiască între oameni cu o mare iubire şi cu cea mai adâncă smerenie, care a fost bunăvoinţa sa." (Se face aluzie din nou la Proverbe 8: 31).

[274] Honorius de Autun, *Libellus octo quaestionum de angelis ez homine,* cap. 2 (M.P.L., 172, col. 72): „prin urmare primul păcat al omului nu a fost cauza Întrupării lui Hristos; mai mult a fost cauza morţii şi a condamnării. Cauza Întrupării lui Hristos a fost predestinaţia îndumnezeirii umane. Acest lucru a fost întradevăr

Marii doctori ai secolului al XIII-lea, ca Alexandru de Hales şi Albert cel Mare, au admis idea unei Întrupări independentă de Cădere ca fiind cea mai convenientă soluţie a problemei.[275] Duns Scotus (c. 1266-1308) a elaborat toată concepţia cu o mare grijă şi cu consistenţă logică. Pentru el Întruparea luată diferit de Cădere nu a fost numai o prezumţie, ci mai mult o presupoziţie doctrinară indispensabilă. Întruparea Fiului lui Dumnezeu a fost pentru el ceva în întregime accidental sau „ocazional." „Din nou, dacă Căderea ar fi fost cauza predestinaţiei lui Hristos, ar urma că cea mai mare lucrare a lui Dumnezeu ar fi ocazională, căci mărirea tuturor nu ar fi atât de intensă ca şi cea a lui Hristos şi pare nerezonabil să gândim că Dumnezeu ar fi îndeplinit o astfel de lucrare dacă Adam ar fi făcut o faptă bună şi nu ar fi păcătuit." Toată problema pentru Duns Scotus a fost tocmai cea a *ordinii „predestinaţiei" dumnezeieşti sau a scopului, a ordinii* gândirii în sfatul lui Dumnezeu despre Creaţie. Hristos întrupatul a fost primul obiect al voinţei creative a lui Dumnezeu şi pentru dragul lui Hristos a fost creat totul. „Întruparea lui Hristos nu a fost prevăzută ocazional, ci a fost văzută ca şi un scop imediat a lui Dumnezeu din veşnicie, astfel, în vorbirea despre lucrurile care sunt predestinate, Hristos în natura umană a fost predestinat înaintea altora, din moment ce El este mai aproape de sfârşit." Această ordine a „ţelurilor" sau „previziunilor"

---

predestinaţia lui Dumnezeu din veşnicie ca omul să fie îndumnezeit, căci Domnul a spus, „Părinte Tu i-ai iubit mai înainte de creaţia lumii" [cf. Ioan 17: 24], cei care sunt predestinaţi şi îndumnezeiţi prin Mine... Prin urmare era necesar ca El să devină întrupat, pentru ca omul să fie îndumnezeit şi astfel nu urmează că păcatul a fost cauza întrupării Sale, ci apare logic faptul că păcatul nu a alterat planul lui Dumnezeu de îndumnezeire a omului; din moment ce atât autoritatea scripturii cât şi gândirea clară au declarat că Dumnezeu l-ar fi asumat pe om chiar şi dacă omul nu ar fi păcătuit. [Ioan 17; 24].

[275] Albert Halensis, *Summa theologica,* ed. Ad. Claras Aquas, dist. 3 qu. 3, m. 3; Albertus Magnus, Ioan 3, 1. *Sententrarum,* dist. 20, art. 4, ed. Borgnet, t. 28, 361: „Despre această problemă se poate spune că soluţia este nesigură, dar în măsura în care se poate exprima o opinie, cred că Fiul lui Dumnezeu s-ar fi făcut om chiar şi dacă omul nu ar fi păcătuit.

a fost una logică. Principalul accent al lui Duns Scotus a fost pe caracterul necondiţional şi primordial al decretului dumnezeiesc al Întrupării, văzut în perspectiva totală a Creaţiei.[276] Toma de Aquino (1224-1274) a discutat şi el problema destul de mult. El a văzut toată greutatea argumentului în favoarea opiniei că, chiar dincolo de Cădere, „totuşi, Dumnezeu s-ar fi întrupat" şi a citat fraza lui Augustin: „în Întruparea lui Hristos trebuie luate în considerare alte lucruri dincolo de iertarea păcatelor" (*De Trinitate,* XIII. 17). Toma de Aquino a fost incapabil să găsească în Scripturi şi în scrierile

[276] Duns Scotus, *Opus Oxoniense,* 3, dist. 19, ed. Wadding, t. 7, p. 415. Cf. *Reportata Prisiensia,* lib. 3, dist. 7, qu. 4, schol. 2, ed. Wadding., t. 11. 1, 1, p. 451. „Eu spun totuşi, Căderea nu este cauza predestinaţiei lui Hristos. Întradevăr chiar şi dacă un înger nu ar fi căzut sau nici un om, astfel Hristos tot ar fi fost predestinat – chiar şi dacă alţii nu ar fi fost creaţi ci numai Hristos. Aceasta o demonstrez astfel: oricine voieşte metodic mai întâi doreşte un final şi apoi mai imediat, acele lucruri care sunt mult mai imediate unui sfârşit. Dumnezeu voieşte mai metodic; prin urmare el voieşte astfel: mai întâi se doreşte pe Sine şi tot ceea ce este intrinsec Sieşi; mai direct, atât cât priveşte lucrurile extriseci, el este sufletul lui Hristos. Prin urmare în legătură cu orice merit şi înainte ca orice de merit să fie prevăzut, El prevede că Hristos trebuie să fie unit cu El într-o unire substanţială. Dispoziţia şi predestinaţia este mai întâi completă în ceea ce priveşte aleşii şi apoi este făcut ceva cu privire la reprobaţi, ca şi o faptă secundară, pentru ca nimeni să nu se bucure ca şi cum pierderea unuia să fie o recompensă pentru sine; prin urmare, înainte de prevăzuta Cădere şi înaintea oricărui merit tot procesul cu privire la Hristos a fost prevăzut... Prin urmare vă spun aşa: mai întâi, Dumnezeu se iubeşte pe Sine; în al doilea rând se iubeşte pe Sine prin alţii şi această iubire a Lui este pură; în al treilea rând, El doreşte să fie iubit de alţii, cineva care Îl poate iubii la cel mai înalt nivel (vorbind despre iubirea extrinsecă a cuiva); în al patrulea rând El prevede unirea acelei naturi care se cuvine să îl iubească la cel mai înalt nivel, deşi nimeni nu a căzut [sau ca şi cum nimeni nu ar fi căzut]... şi prin urmare în al cincilea caz, El vede un mediator care vine să sufere şi să răscumpere, decât numai dacă cineva a păcătuit, decât dacă mărirea cărnii a fost plină de mândrie, decât numai dacă ceva avea nevoie să fie răscumpărat; altcumva El ar fi fost tot Hristosul mărit." Acelaşi motiv se găseşte în *Opus Oxoniense,* dist. 7, qu. 3, scholium 3, Wadding, 202. A se vedea P. Raymond, „Duns Scot," în *Dictionnaire de la Théologie Ctholique,* t. 4, col. 1890-1891 şi articolul său „Motivul întrupării: Duns Scot şi şcoala scotistă," în *Studii Franciscane* (1912); deasemenea R. Geeberg, *Teologia lui Johannes Duns Scotus* (Leipzig, 1900), s. 250.

patristice o mărturie definită la această Întrupare independentă de Cădere şi prin urmare a fost înclinat să creadă că Fiul lui Dumnezeu nu s-ar fi întrupat dacă primul om nu ar fi păcătuit: „deşi Dumnezeu se putea întrupa fără existenţa păcatului, este totuşi mult mai potrivit să spunem că, dacă omul nu ar fi păcătuit, Dumnezeu nu s-ar fi întrupat, din moment ce în sfintele Scripturi motivul Întrupării este dat pretutindeni ca şi păcatul primului om." Taina de necuprins a voinţei dumnezeieşti poate fi înţeleasă de om numai în măsura în care [aceste lucruri] sunt transmise în Sfânta Scriptură" sau după cum spune Toma de Aquino în alt loc, „numai în măsura în care suntem informaţi de autoritatea sfinţilor prin care Dumnezeu şi-a descoperit voinţa Sa." Numai singur Hristos ştie răspunsul la această întrebare: „adevărul problemei numai El îl poate ştii, care a fost născut şi care a fost oferit, fiindcă El a dorit aşa."[277] Bonaventura (1221-1274) a sugerat aceiaşi grijă. Comparând cele două opinii – una în favoarea unei Întrupări diferite de Cădere şi cealaltă dependentă de ea, el a concluzionat: „ambele opinii îndeamnă sufletul la devoţiune din două motive: prima, mult mai consonantă cu judecata raţiunii; totuşi apare că a doua este mult mai agreabilă evlaviei credinţei." Trebuie să ne bazăm pe mărturia directă a Scripturilor mai mult decât pe argumentele logicii umane.[278] Pe de-a întregul, Duns Scotus a fost urmat de o majoritate de teologi din ordinul franciscan şi de mulţi din afara lui, ca de exemplu de Dionisie Cartusianus, de Gabriel Biel, de John Wessel şi în timpul Sinodului de la Trent de Giacomo Nachianti, episcop de Chiozza (Jacobus Naclantus) şi deasemenea de unul dintre reformatorii primari, de Andreas Osiander.[279] Această opinie

[277] *Summa theol.,* 3a, qu. 1, art. 3; *in* 3 Sentent., dist. 1, qu. 1, art. 3.
[278] Bonaventura, *in 3 Sentent.,* dist. 1, qu. 2, ed. Lungduni (1668), pp. 10-12.
[279] Cf. A. Michelé, „Întrupare," în *Dicţioanrul teologiei catolice,* t. 7, col. 1495 ss. John Wessel, *De causis Incarnationis,* lib. 2, c. 7, citat de G. Ullman, *Die reformatoren von der Reformation,* Bd. 2, (Gotha, 1866), s. 398 ff. Despre Naclanstus a se vedea Westcott, *op. cit.,* p. 312 ff. Andereas Osiander, *an Filius Dei fuit incarnatus, si peccatum non interveniset in mundum? Item de imagine Dei quid sit? Ex certis et evidnetibus*

a fost puternic opusă de alţii şi nu atât de nişte tomişti stricţi. Toată problema a fost puternic discutată de romano catolici şi de teologii protestanţi în secolul al XVII-lea.[280] Între campionii romano-catolici ai decretului absolut al Întrupării ar trebui menţionat în special François de Sales şi Melabranche. Melabranche a insistat puternic pe *necesitatea metafizică* a întrupării, destul de diferită de Cădere, căci altcumva susţinea el nu ar fi nici un motiv potrivit sau

---

S. Scripturae testimonis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus derompta explictio (Monte Regia Prussiae, 1550); vezi I. A. Dorner, *Entwicklungsgchichte der Lehre von der Person Christi,* 2, Aufl. (1853), Bd. 2, s. 438 ff şi 584; Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus,* Bd. 2 (Leipzig, 1912) s. 462. Osiander a fost puternic criticat de Calvin, *Institutio,* lib. 2, cap. 12, 4-7, ed. Tholuck, 1, s. 304-309.

[280] A se vedea de exemplu lunga discuţie în „Dogmata Theologica" a lui L. Thomassin (1619-1695) în volumul 3, *De incarnatione verbii Dei,* 2, cap. 5 la 11, ed. Nova (Parisiis, 1866), pp. 189-294. Thomassin respinge teoria scotistă ca şi o „halucinaţie," contrazisă deschis de evidenţa scripturii şi de învăţătura Părinţilor. El oferă o lungă listă de citate patristice, în principal din Augustin. Bellarmin (1542-1621) respinge această idee într-o frază: „căci dacă Adam ar fi rămas în acea inocenţă în care a fost creat, fără îndoială Fiul Omului nu ar fi suferit; probabil că nu şi-ar fi asumat nici măcar carne umană, după cum chiar Calvin învaţă"; *De Chrsito,* lib. 5, cap. 10, editio prima Romana (Roma, 1823), t. 1, p. 432. Petavius (1583-1652) a fost foarte puţin interesat de această controversă: „această problemă este discutată puternic în şcoli, dar fiind afară din cercul controversei, o vom explica în câteva cuvinte." Nu există nici o mărturie pentru această concepţie în Tradiţie şi Petavius ne oferă câteva citate care au un efect opus. „Opus de Theologiscis Dogmatibus," tomus 4, *De incarnatione,* lib. 2, cap. 17, 7-12, ed. (Venetiis, 1757), pp. 95-96. De partea protestantă a se vedea scurta discuţie din John Gerhard, *Loci Theologici,* Locus Quartus, „De Persona et Officio Christi," cap. 7, cu referinţe valabile la literatura mai timpurie şi un set interesant de citate patristice; ed. Sd. Pressus (Berolini, 1863), t. 1, pp. 513-514 şi una mai lungă în J. A. Quenstendt, *Theologia Didactico-Polemica, sive Systema Thologicum* (Wittebergae, 1961), Pars 3 & 4, Pars 3, cap. 3, Membrum 1, Sectio 1, Quaestio 1, pp. 108-116. Pe de altă parte, Suarez (1548-1617) a apărat un punct de vedere reconciliat în care ambele opinii conflictuale puteau fi păstrate. Vezi comentariile lui la *Summa*, 3a, Disput. 4, sectio. 12 şi întreg Disp. 5a, *Opera omnia,* ed. Berton (Parisiis, 1860), pp. 186-266.

scop pentru însuşi actul creaţiei.[281] Controversa încă mai continuă între teologii romano catolici, uneori cu fierbinţeală şi vigoare şi problema nu este încă rezolvată.[282] Între anglicani, în ultimul secol, episcopul Westscot a pledat puternic pentru „motivul absolut" în admirabilul său eseu despre „Evanghelia Creaţiei."[283] Părintele Serghei Bulgakov a fost puternic în favoarea opiniei că Întruparea

---

[281] François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu,* livre 2, ch. 4 şi 5, în *Oeuvres, édition complète,* t. 4, (Annency, 1894), pp. 99ss şi 102ss. Melabranche, *Entretiens sur la Métaphsisque et sur la religion,* édition critique par Armand Cuvillier (Paris, 1948), tomul 2, Entretien 9, 6, p. 14: „oui assurement l'Incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu; c'est ce qui justifie sa conduite"; *Traité de la nature et de la Grâce* (Rotterdam, 1712), Discuours 1, 1, p. 2. Seconde Écclaircisement, p. 302ss.; *Réflexions sur la Prémotion Physique* (Paris, 1715), p. 300: „Il suit évidemont, ce me semble, de ce que je viens de dire, que le premier et le principal dessein de Dieu dans la création, est l'Incarnation du Verbe; puisque Jesus Chrsit est el premier en toutes choses... et qu'ainsi, quand l'homme n'aurait point péché, le verbe se serait incarné"; cf. p. 211 şi *passim.* Pentru informaţii mai detaliate a se vedea J. Vigrain, *La Christianisme dans la philosophie de Melabranche et son Expériunce Religieuse* (Paris, 1926), p. 22ss.; J. Maydieu, „La Création du Monde et l'incarnation du Verbe dans la Philosphie de Melabranche," în *Buletinul literaturii ecclesiatice* (Toulouse, 1935). Nu este interesant să îl menţionăm că Leibinz a privit şi el întruparea ca şi un scop absolut în creaţie; a se vedea citatele din lucrările lui nepublicate în J. Baruzi, *Leibniz şi organizaţia religioasă a pământului* (Paris, 1907), pp. 273-274.

[282] Punctul de vedere scotist a fost prezentat de un franciscan, Părintele Hrisostom, în două din cărţile lui: *Chrsitus Alpha et Omega, seu de Chrsiti universali regno* (Lille, 1910, publicată fără numele autorului) şi *Motivul Întrupării şi principile tomiste contemporane* (Tours, 1921). Ultima a fost o replică criticilor în care el a adunat un număr impresionat de texte patristice. Punctul de vedere tomist a fost adoptat de părintele E. Hogon, *Taina întrupării* (Paris, 1913), p. 63ss., şi Părintele Paul Galtier, S.J. *De Incarnatione et de Redeptione* (Paris, 1926); a se vedea şi părintele Hilair de Paris, *Cur Deus Homo? Dissertario de motivo Incarnationis* (Lion, 1867) [include o analiză a textelor dintr-un punct de vedere tomist]. Cf. introducerea din cartea Dr. Aloysius Splinder, *Cur verbum, caro factum? Das Menschwerdung in den christologischen und das Verhältins der Erlösung zur Menschwerdung in den christologischen Galubenskämften des vierten und fünten christlischen Jahrhundersts* (Paderborn, 1938) [„Forschungen zur christlichen Literatur – und Dogmengeschichte," hsgg. Von A. Erhardt und Dr. J. P. Kirsch, Bd. 18, 2 Heft].

[283] A se vedea nota 1 deasupra.

trebuie privită ca şi un decret absolut al lui Dumnezeu, înainte de catastrofa Căderii.[284]

III

În cursul acestei discuţii de veacuri s-a făcut un apel constat la mărturia Părinţilor. Destul de ciudat, cel mai important argument a fost trecut cu vederea în această analogie a citatelor. Din moment ce problema motivului Întrupării nu a fost niciodată ridicată formal în epoca patristică, majoritatea textelor folosite în discuţiile din urmă nu puteau oferii nici un fel de ghidaj direct.[285] Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) pare să fie singurul părinte care a fost preocupat direct de problemă, deşi nu în aceleaşi împrejurări ca şi ceilalţi teologi târzii ai Occidentului. El a afirmat că Întruparea trebuia privită ca şi un *scop absolut şi primar al lui Dumnezeu în actul Creaţiei.* Natura Întrupării, a acestei uniri a maiestăţii dumnezeieşti cu slăbiciunea umană este o taină necuprinsă, dar cel puţin noi putem cuprinde această unire şi scop al acestei taine supreme, *logosul şi skopos*-ul său. Acest motiv original sau scop ultim a fost în opinia Sfântului Maxim tocmai Întruparea şi mai apoi propria noastră încorporare în trupul celui Întrupat. Fraza Sfântului Maxim este clară şi directă. A Şaizecia *Questio ad Thalassium* este un comentariu la 1 Petru, 1: 19-20: „Hristos a fost şi este un Miel nevinovat şi fără prihană care a fost pre-orânduit de la întemeierea lumii." Acum problema este: Sfântul Maxim sumarizează mai întâi scurt adevărata învăţătură despre persona lui Hristos şi mai apoi începe: „acesta este sfârşitul cel binecuvântat, pe baza căruia a fost creat totul. Acesta este scopul dumnezeiesc, care a fost gândit înaintea începutului Creaţiei şi pe care îl numim o frumuseţe intenţionată. Toată creaţia există pe baza acestei împliniri şi totuşi împlinirea

[284] Părintele Serghei Bulgakov, Agents Bozhii (Paris, 1933), p. 191 ff (în rusă). Traducere franceză, *Du Verbe Incarné* (Paris, 1943).

[285] Dr. Splinder a fost singurul student al problemei folosind metoda istorică cuvenită în mânuirea textelor.

există fiindcă nimic nu a fost creat. Din moment ce Dumnezeu a avut acest sfârşit în vedere, El a creat natura lucrurilor. Aceasta este împlinirea providenţei şi a plănuirii. Prin aceasta există o recapitulare la Dumnezeu a celor creaţi de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile, minunatul plan al lui Dumnezeu, super-infinit şi pre-existând înaintea tuturor veacurilor. Mesagerul, care este esenţial Cuvântul lui Dumnezeu, a devenit om pe baza acestei împliniri. Se mai poate spune că a fost El cel Care a restaurat adâncurile bunătăţii împărtăşite nouă de Tatăl şi El a descoperit împlinirea în Sine, prin care creaţia a câştigat începutul adevăratei existenţe. Pe baza lui Hristos, adică voim să spunem taina cu privire la Hristos, tot timpul şi ceea ce este în timp şi-au găsit începutul şi sfârşitul existenţei lor în Hristos. Căci înaintea timpului s-a presupus tainic o unire a tuturor veacurilor, a determinatului şi a Indeterminatului, a măsuratului şi a Nemăsuratului, a finitului şi a Infinitului, a creaţiei şi a Creatorului, mişcării şi a odihnei – o unire care s-a făcut văzută în Hristos în aceste timpuri din urmă." (M., P.G., XC, 621, A-B.) Trebuie să distingem cu cea mai mare grijă între fiinţa veşnică a *Logosului* în sânurile Sfintei Treimi şi „iconomia" întrupării Sale. Este acordată o atenţie sporită Întrupării: „prin urmare Hristos a fost prevăzut, nu după cum a fost El în conformitate cu natura Sa, ci după cum a apărut mai târziu întrupat de dragul nostru pentru iconomia finală." (M., P.G., XC, 624D). La predestinaţia absolută a lui Hristos se face aluzie cu claritate deplină.[286] Această convingere a fost în concordanţă

[286] Cf. Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur* (Paris, Aubier, 1947), pp. 204-205; Părintele Balthasar citează *Qu. Ad Thalass.* 60 şi adăugă că Sfântul maxim ar fi luat partea scotistă în controversa scolastică, totuşi cu o calificaţie importantă: „Maxime de reste est totalment étranger au postulat de ce débat scholastique qui imagine la possibilité d'un autre ordre du monde sans péché et totalment irréel. Por lui la „volonté préexistente" de Dieu est identifique au monde des „idée" et des „possibles": l'ordre des essences et l'ordre des faits coincident en ce poit suprème" (în ediţia germană, *Koschiche Liturgie,* s. 267-268). A se vedea Dom Polycarp Sherwood, O.S.B., „Ambigua primară a

deplină cu opinia generală a sistemului teologic al Sfântului Maxim şi el se întoarce la problemă cu mai multe ocazii, atât în răspunsurile către Thalassie cât şi în *Ambigua*. De exemplu în legătură cu Efeseni 1:9, Sfântul Maxim spune: „[prin această întrupare şi prin veacul nostru] El ne-a arătat pentru ce scop am fost făcuţi şi ne arătat cea mai mare bunăvoinţă a lui Dumnezeu către noi înainte de veacuri." (M., P.G.., 1097C). Prin înseşi constituţia sa omul anticipează în sine „marea taină a scopului Dumnezeiesc," împlinirea ultimă a tuturor lucrurilor în Dumnezeu. Toată istoria providenţei dumnezeieşti este pentru Sfântul Maxim împărţită în două mari perioade: prima culminează în Întruparea *Logosului* şi este povestea condescenţei dumnezeieşti („prin întrupare"); a doua este povestea urcuşului uman în mărirea îndumnezeirii, o extensiune a Întrupării către toată creaţia. „Prin urmare putem împărţii timpul în două părţi în conformitate cu planul Său şi putem distinge atât veacurile care aparţin tainei Întrupării Dumnezeiescului şi veacurile cu privire la îndumnezeirea umanului prin har ... spunând aceste lucruri concis: atât acele veacuri care privesc pogorârea lui Dumnezeu la oameni şi cele care au început urcuşul oamenilor la Dumnezeu... Sau să spunem şi mai bine, începutul, mijlocul şi finalul tuturor veacurilor, cele care au fost, cele de acum şi cele care vor fi, cele de acum şi cele care vor să fie sunt Domnul nostru Iisus Hristos." (M., P.G., XC; 320, B-C). Împlinirea finală este legată în viziunea Sfântului Maxim cu voinţa creativă primordială şi cu scopul lui Dumnezeu. Prin urmare toată această concepţie este strict „teocentrică" şi în acelaşi timp „hristocentrică." Aceasta nu obscurizează în nici un fel realitatea tristă a păcatului, mizeriei depline a existenţei păcătoase. Un mare accent se pune întotdeauna de Sfântul Maxim pe lupta cu patimile şi cu răul. El vede tragedia

Sfântului Maxim Mărturisitorul" în *Studia Anselmiana* (Roma, 1955), fasc. 36, ch. 4, pp. 155ff.

Căderii şi a apostazia creatului în perspectiva mai largă a planului original al Creaţiei.[287]

IV

Care este greutatea actuală a mărturiei Sfântului Maxim? Este ceva mai mult decât „opinia sa privată" şi care este autoritatea unor astfel de „opinii"? Este destul de clar că problemei primului sau ultimului „motiv" al Întrupării se poate oferi numai un răspuns „ipotetic" (sau „convenient"). Multe afirmaţii doctrinare sunt astfel de afirmaţii ipotetice sau „teologumene."[288] Se pare că „ipoteza" Întrupării diferită de Cădere este mai puţin permisibilă în sistemul principal al învăţăturii patristice. Un răspuns adecvat întrebării „motivului" Întrupării poate fi oferit numai în contextul general al doctrinei Creaţiei.

---

[287] Cea mai bună expoziţie a teologiei Sfântului Maxim este oferită de S.L. Epifanovich, *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Teologia Bizantină* (Kiev, 1915; în rusă) cf. Capitolele despre Sfântul Maxim din cartea mea, *Părinţii bizantini* (Paris, 1933), pp. 200-227 (în rusă). Spre adăugare la cartea Părintelui van Balthasar, citată mai sus, am putea cerceta cu mare beneficiu „Introducerea" lui Dom Polycarp Sherwood despre *Cele patru sute de capete despre milostenie* ale Sfântului Maxim, *Scriitori creştini antici,* No. 21 (Londra şi Westminister, Md., 1955). Vezi deasemenea Lars Thunberg, *Microcosmos şi mediator: antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul* (Lund, 1965).

[288] A se vedea definiţia „teologumenelor" de Bolotov, *Thesen über das „Filioque,"* oprima dată publicată fără numele autorului („von einim russischen Theologen") în *Revue Internationale de Théologie,* No. 24 (Oct.-Dec., 1898), p. 682: „man kann fragen, was ich es auch eine theologische Meinung, aber eine theologische meinung derer, welche für einen jeden „Katholiken" mehr bedeuten als gewöhnlichte Theologen, es sind die theologische Meinungen der hl. Väter der einen ungeteilten Kirche, es sind die meinungen der Männer, unter denen auch die mit Recht *hoi didaskaloi tês oikoumênes* gennanten sich befinden." Nici o „teologumenă" nu poate pretinde mai mult decât „probabilitate" şi nici o „teologumenă" nu poate fi acceptată dacă a fost dezaprobată clar de o pronunţie „dogmatică" sau autoritativă a Bisericii.

PURUREA FECIORIA MACII DOMNULUI[289]

Scriitorul este deplin conştient de lipsa de adecvare a acestei expuneri. Acesta nu este un eseu teologic în sensul strict. Este numai o adresare ocazională scrisă cu grabă cu câtva timp în urmă după ce a fost improvizată. Singura afirmaţie a autorului a fost să sugereze modul în care subiectul trebuia abordat şi deschis discuţiei. Principalul interes în lucrare a fost de a dovedii că mariologia aparţine corpului doctrinei creştine sau dacă fraza ne permite acelui minim de acord doctrinar afară de care nici o unitate adevărată a credinţei nu poate fi pretinsă.

G.F.

Toată învăţătura dogmatică despre Doamna şi Fecioara poate fi condensată în aceste două nume ale ei: *Maica Domnului* şi *Pururea Fecioara,* – Θεοτόκος şi ἀειπαρθένος. Ambele nume au autoritatea Bisericii Universale şi autoritate ecumenică. Naşterea Feciorească este atestată deplin în Noul Testament şi a fost o parte integrală a tradiţiei catolice de atunci. „Întrupat de la Duhul Sfânt şi din fecioara Maria" (sau „născut din Fecioara Maria") este o frază credală. Nu este o afirmaţie a unei *fapt* istoric. Este tocmai o afirmaţie *credală,* o profesiune solemnă a *credinţei.* Termenul de pururea Fecioară a fost girat formal de Al Cincilea Sinod Ecumenic (553). *Theotokos* este

[289] „Pururea Fecioria maicii Domnului" a apărut original în *Maica lui Dumnezeu,* editat de E.L. Mascall (Londra: Tipografia Dacre, 1949), pp. 51-63. Retipărit cu permisiune.

mai mult decât un nume sau un titlu onorific. Este o definiţie doctrinară – într-un cuvânt. A fost un punct important şi un semn distinctiv chiar şi înainte de Sinodul de la Efes (431). Deja Sfântul Grigorie de Nazinaz îl avertizează pe Cledonius: „dacă cineva nu o numeşte pe Maria Theotokos, el este înstrăinat de Dumnezeu" (*Epist.* 101). De fapt numele a fost larg folosit de Părinţii secolului al patrulea şi posibil chiar şi în secolul al treilea (de Origen de exemplu dacă putem avea încredere în Socrate, *Hist. Eccl.,* VII, 32 şi de alte texte păstrate în catene, *In Lucam Hom.* 6 şi 7, ed. Rauer, 44, 10 şi 50. 9). Ea era deja tradiţională atunci când a fost contestată de Nestorie şi grupul său. Cuvântul nu apare în Scripturi la fel cum nu apare termenul de ὁμοούσιος. Dar cu siguranţă nici la Nicea nici la Efes, Biserica nu a inovat sau a impus un nou articol de credinţă. A fost ales şi folosit un cuvânt „nescripturistic" tocmai pentru a exprima şi păzii crezul tradiţional şi convingerea comună a veacurilor. Este adevărat că Al Treilea Sinod ecumenic era preocupat în special cu dogma hristologică şi nu a formulat nici un fel de doctrină mariologică. Pentru ca să fim precişi trebuie să ştim pentru ce motiv a fost cu adevărat remarcabil că termenul *mariologic* a fost selectat şi scos în evidenţă ca şi un simbol doctrinar în discuţia hristologică. Întradevăr a fost un cuvânt cheie pentru hristologie. „Acest nume" spune Sfântul Ioan Damaschinul, *„conţine toată taina Întrupării*" (*De fide Orth.,* III. 12). După cum bine se exprimă Petavius: *quem in Trinitatis explicando dogmate* ὁμοουσίου *vox, eumdem hoc in nostro Incarnationis usum ac principatum obtinet* Θεοτόκου *nomen* (*De Incarnatione*, lib. V, cap. 15). Motivul şi scopul unei astfel de alegeri sunt evidente. Doctrina hristologică nu poate fi afirmată niciodată acurat şi adecvat decât dacă nu s-a inclus o învăţătură destul de definită despre Maica lui Hristos. De fapt, toate îndoielile şi greşelile timpurilor moderne depind în cele din urmă tocmai de confuzia hristologică ultimă. Ele descoperă un nesperat „conflict în hristologie." Nu există loc pentru Maica lui Dumnezeu într-o „hristologie redusă." Teologii protestanţi pur şi simplu nu au de spus nimic despre ea. Totuşi, pentru a o ignora pe mamă înseamnă

a interpreta greşit pe Fiul. Pe de altă parte, persoana binecuvântatei fecioare poate fi înţeleasă cum se cuvine şi descrisă cum se cuvine numai într-un aşezământ şi context hristologic. Mariologia este numai un capitol din Tratatul despre întrupare care nu v-a fi extins niciodată la un „tratat" independent. Bineînţeles nu este un capitol ocazional sau opţional, nici un apendice. Acesta aparţine cărţii doctrinei. Taina Întrupării include Mama întrupatului. Orişicum, uneori această perspectivă hristologică a fost obscurizată de o exagerare devoţionale, de un pietism nebalansat. Pietatea trebuie să fie ghidată şi verificată de dogmă. Din nou, trebuie să fie un capitol mariologic în tratatul despre Biserică. Înseşi doctrina despre Biserică este o „hristologie extinsă," doctrina *„Hristosului total" totus Christus, caput et corpus.*

Numele de *Theotokos* accentuează faptul că Copilul pe care l-a purtat Maria nu a fost un „om simplu," nu a fost o persoană umană, ci unul născut Fiul lui Dumnezeu, „Unul din Sfânta Treime," totuşi întrupat. Aceasta este piatra de temelie a credinţei ortodoxe. Să ne amintim de formula de la Calcedon: „prin urmare, urmând sfinţilor Părinţi mărturisim *unul şi acelaşi Fiu* [ἑνα καὶ τὸν αὐτον], Domnul nostru Iisus Hristos... născut înaintea veacurilor din Tatăl ca Dumnezeire, dar în ultimele zile, pentru noi şi pentru a noastră mântuire, *Însuşi acelaşi* [τὸν αὐτὸν], născut din Maria, Maică Fecioară a lui Dumnezeu, ca şi umanitate" [traducerea aparţine Dr. Bright]. Tot accentul stă pe *identitatea* absolută a Persoanei: *acelaşi, însuşi acelaşi, unus idemque* al Sfântul Leon. Aceasta implică o *naştere îndoită* a Cuvântului dumnezeiesc (dar emfatic nu o *Filiaţie* dublă; aceasta ar însemna tocmai pervertirea nestoriană). *Există numai un Fiu*: Unul născut din Fecioara Maria *este* în cel mai deplin înţeles Fiul lui Dumnezeu. După cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, Sfânta Fecioară nu a purtat „un om obişnuit, ci pe adevăratul Dumnezeu" [οὐ γὰρ ἀνθρωπον ψιλόν... ἀλλά θεόν ἀληθινόν], totuşi, „neîmbrăcat ci întrupat" [οὐ γυμνόν, ἀλλά σεσαρκωμένον]. Acelaşi care din veşnicie este născut din Tatăl, „în zilele cele din urmă" a fost născut din Fecioara, „fără nici o schimbare" (*De Fide Orth.,* III.

12). Nu există nici o confuzie a naturilor. „A doua γέννησος" este tocmai Întruparea. Nu a venit în fiinţă o *nouă persoană* atunci când Fiul Mariei a fost conceput şi născut, ci veşnicul Fiul al lui Dumnezeu a fost *făcut om*. Aceasta constituie taina Maternităţii dumnezeieşti a Fecioarei Maria. Întradevăr Maternitatea este o relaţie *personală*, o relaţie între persoane. Fiul Mariei a fost în toate aspectele o Persoană dumnezeiască. Numele de *Theotokos* este o secvenţă a numelui *Theantropos,* Dumnezeu-omul. Ambele stau şi cad împreună. Doctrina unirii ipostatice implică şi cere concepţia unei maternităţii dumnezeieşti. Din nefericire, taina Întrupării a fost tratată în timpurile moderne mult prea adesea într-o manieră total abstractă, ca şi cum ar fi o problemă metafizică sau chiar o ghicitoare dialectică. Ne consolăm prea repede cu dialectica Finitului şi Infinitului, a Temporalului şi a Veşnicului, etc., ca şi cum ei ar fi numai termeni ai unei relaţii logice sau metafizice. Suntem în pericolul de a trece cu vederea sau de a pierde punctul esenţial: Întruparea a fost o faptă măreaţă a Dumnezeului celui Viu, cea mai *personală* intervenţie în existenţa creaturală, „coborârea" unei persoane Dumnezeieşti, chiar Dumnezeu *în persoană*. Din nou, există o savoare subtilă dar reală în multe încercări recente de a restabili credinţa tradiţională în termene recenţi. Există o tendinţă de a supra-accentua iniţiativa dumnezeiască în Întrupare în aşa măsură încât însuşi Întrupatul se pierde în „Incognito-ul Fiului lui Dumnezeu." Identitatea „directă" a Iisus-ului istoriei şi a Fiului lui Dumnezeu este negată explicit. Tot impactul Întrupării este redus la simboluri: Domnul Întrupat este înţeles mai mult ca şi exponentul unei idei sau principiu august (fie că este Mânia lui Dumnezeu sau Iubirea, Mânia sau Mila, Judecata sau Iertarea), decât ca o Persoană vie. În ambele cazuri implicaţiile personale ale Întrupării sunt neglijate sau trecute cu vederea – mă refer la adopţia noastră la adevărata filiaţie a lui Dumnezeu în Domnul Întrupat. Ceva foarte real şi subtil s-a întâmplat oamenilor şi cu oamenii când Cuvântul lui Dumnezeu „s-a făcut carne şi a locuit între noi sau mai bine

spus „S-a sălăşluit între noi" – o exprimare foarte pictorială: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Ioan 1, 14).

„Când timpul a sosit deplin, Dumnezeu şi-a trimis Fiul Său născut dintr-o femeie" (Gal 4; 4, R.V). Aceasta este o afirmaţie scripturală a aceleiaşi taine cu care se luptau părinţii al Calcedon. Care este înţelesul deplin şi scopul acestei fraze: „născut din femeie"? Maternitatea, în general nu este în nici un sens epuizată de simplul fapt al unei procreări fizice. Ar fi o ordine deplorabilă dacă am ignora aspectul duhovnicesc. De fapt, procreaţia stabileşte o legătură duhovnicească între maică şi copil. Această relaţie este unică şi reciprocă şi esenţa ei este afecţiune şi iubire. Suntem noi angajaţi să ignorăm această implicaţie a faptului că Domnul a fost născut „din Fecioara Maria?" În mod sigur nu este permisă nici o reducţie dochetică în acest caz, la fel cum trebuie evitată peste tot în hristologie, Iisus a fost (şi este) Dumnezeul cel Veşnic şi totuşi Întrupat şi Maria a fost mama Sa în cel mai deplin înţeles. Altfel întruparea nu ar mai fi fost genuină. Aceasta înseamnă că pentru Domnul întrupat există o persoană particulară cu care El are o relaţie extrem de specială, – în termenii precişi, una a căruia El nu este numai Domn şi Mântuitor ci şi Fiu. Pe de altă parte, Maria a fost adevărata maică a copilului ei – adevărul maternităţii ei nu este cu nimic mai important decât taina maternităţii ei dumnezeieşti. Copilul a fost dumnezeiesc. Totuşi, implicaţiile ei duhovniceşti nu pot fi diminuate de caracterul excepţional al cazului şi nici Iisus nu putea eşua a fi cu adevărat uman în răspunsul lui filial al afecţiunii materne din cea din care a fost născut. Aceasta nu este o speculaţie deşartă. Ar fi impertinent să pătrundem peste acest câmp sacru al acestei intimităţii neparalele între Maica şi Copilul Dumnezeiesc. Ar fi şi mai impertinent să ignorăm taina. În orice caz, ar fi o idee destul de împovărată dacă am privi pe Fecioara Maria ca şi un simplu instrument fizic al Domnului în scopul de a-şi asuma carne. Mai mult, o astfel de interpretare greşită este exclusă formal de învăţătura explicită a Bisericii, atestată de la o dată încă timpurie: ea nu a fost doar un „canal" prin care Domnul Ceresc a venit ci cu

adevărat maica Celui care şi-a asumat maternitate. Sfântul Ioan Damaschinul sumarizează precis în aceste cuvinte învăţătura catolică: El nu a venit „ca şi printr-o ţeavă" [ὡς διὰ σωλήνος] ci El a asumat-o pe *ea* [ἐξ αὐτῆς], o natură umană consubstanţială cu a noastră (*De Fide Orth.,* III, 12).

Maria „a aflat har la Dumnezeu" (Luca 1; 30). Ea a fost aleasă şi consacrată să slujească Taina Întrupării. Prin această alegere sau predestinaţie veşnică ea a fost într-un anume fel separată şi i s-a dăruit un privilegiu unic şi o poziţie unică în întreaga umanitate, mai mult în toată creaţia. I s-a conferit un rang transcendent. Ea a fost dintr-o dată o *reprezentată* a rasei umane şi a avut un loc special. Aici există o antinomie implicată de alegerea dumnezeiască. Ea a fost separată. A fost pusă într-o relaţie unică şi neparalelă cu Dumnezeu, cu Sfânta Treime, chiar înainte de Întrupare, ca şi Maică prospectivă a Domnului Întrupat, tocmai fiindcă nu era vorba de o întâmplare istorică obişnuită, ci o împlinire a unui decret veşnic al lui Dumnezeu. Ea are o poziţie unică chiar şi în planul dumnezeiesc al mântuirii. Prin Întrupare natura umană a fost restaurată din nou în legătura cu Dumnezeu care a fost distrusă şi abrogată prin Cădere. Umanitatea sacră a lui Iisus a fost un pod peste abisul păcatului. Acum, această umanitate avea să fie luată din fecioara Maria. Întruparea era un nou început al destinului omului, începutul unei noi umanităţi. În Întrupare s-a născut "omul nou," "ultimul Adam"; El a fost cu adevărat uman, dar mai mult decât un om: "omul cel de-al doilea care este din cer" (1 Cor. 15; 47). Ca şi mamă a celui de „al doilea om," Maria a participat în taina re-creaţiei răscumpărătoare a lumii. În mod sigur, ea trebuie socotită între cei răscumpăraţi. Evident ea avea nevoie de mântuire. Fiul ei este Răscumpărătorul şi Mântuitorul lumii. Totuşi, ea este unica fiinţă umană pentru care Răscumpărătorul lumii este şi fiu, propriul ei fiu pe care l-a purtat cu adevărat. Iisus a fost născut „nu din voinţa cărnii, nu din dorinţa omului, ci din Dumnezeu (Ioan 1, 13 – acest verset este legat atât de Întrupare cât şi de regenerarea baptismală) şi totuşi El este „fructul pântecelui" Mariei.

Naşterea lui supranaturală este modelul şi izvorul unei noi existenţe, a unei naşteri noi şi duhovniceşti a tuturor credincioşilor, care nu este nimic altceva decât o participare la umanitatea Lui sacră, o adopţie la filiaţia lui Dumnezeu – „în al doilea om," în „ultimul Adam." Moartea celui de „al doilea om" şi-a avut necesar propriul ei drum în noua viaţă. Nu ar fi prea mult să spunem că pentru ea răscumpărarea a fost anticipată în faptul Întrupării – şi a anticipat într-un mod particular şi personal. „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui-Preaînalt te va umbrii; pentru aceea şi Sfântul Care Se va naşte din tine Fiul lui Dumnezeu Se va chema" (Luca 1, 35). Aceasta a fost cu adevărat o "prezenţă teofanică" – în plinătatea Duhului şi a harului. "Umbra" este un simbol teofanic. Maria a fost cu adevărat "plină de har," *gratia plena,* κεχαριτωμένη. Bunavestire a fost pentru ea o *Cincizecime anticipată*. Suntem obligaţi să riscăm acest paralelism îndrăzneţ de logica inscrutabilă a alegerii dumnezeieşti. Nu putem privii Întruparea ca şi un simplu miracol metafizic care ar fi nelegat de destinul personal şi existenţa persoanelor implicate. Omul nu este tratat de Dumnezeu ca şi cum ar fi o unealtă în mâna unui maestru. Atunci când puterea celui Prea Înalt a "supra-umbrit" Fecioara nu putea fi vorba doar de un har "instrumental." Poziţia unică a fecioarei Maria nu este evident propria ei împlinire, nici o simplă "recompensă" pentru "meritele" ei – şi probabil nici plinătatea harului oferit într-o "prevedere" a meritelor şi virtuţii ei. A fost suprem un har liber al lui Dumnezeu, în cel mai strict sens – *gratia gratis data.* A fost o alegere absolută şi veşnică, deşi nu una necondiţională – fiindcă a fost legată şi condiţionată de taina Întrupării. Maria îşi are poziţia ei unică şi "are o categorie a ei proprie" nu ca şi simplă Fecioară, ci ca şi *Fecioara-Maică,* παρθενομήτηρ, ca şi maica predestinată a Domnului. Funcţia ei în întrupare este îndoită. Este pe de altă parte, cea care asigură *continuitatea* rasei umane. Fiul ei este, în virtutea "naşterii sale celei de a doua," Fiul lui David, Fiul lui Avraam şi a tuturor "strămoşilor" (acest lucru este accentuat de genealogiile lui Iisus, în ambele versiuni). În fraza Sfântului Irineu, El *"a recapitulat* în Sine

lungul rând al umanităţii" (*Adv. Haeres.,* III, 18, 1: *longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit*), "a adunat în sine toate naţiunile, împrăştiate cum erau ele încă de la Adam" (III, 22, 3) şi " a luat asupra sa *vechea cale a creaţiei*" (IV, 23, 4). Pe de altă parte, el "a arătat *un nou fel de naştere*" (V, 1, 3). El a fost *Noul* Adam. Aceasta a fost cea mai drastică frângere în continuitate, adevărata *repetiţie* a procesului de mai înainte. Această "repetiţie" începe tocmai cu Întruparea, cu Naşterea celui de "al doilea om." Sfântul Irineu vorbeşte de o *recirculaţie* de la Maria la Eva (III, 22, 4). Ca şi maica Noului Om Maria are partea ei anticipată în această noutate. Bineînţeles, Iisus Hristos este singurul Domn şi Mântuitor. Maria este maica Lui. Ea este steaua de dimineaţă care anunţă răsăritul soarelui, ridicarea adevăratului *Sol salutis:* ἀστὴρ ἐμφαίνων τὸν Ἥλιον. Ea este "zorile zilei mistice," αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας (ambele fraze sunt din imnul acatist). Într-un anume sens Naşterea Doamnei noastre aparţine tainei mântuirii. "Naşterea Ta O Maică a lui Dumnezeu şi Fecioară, a adus bucurie la tot universul – căci din tine s-a ridicat Soarele Dreptăţii, Hristos Dumnezeul nostru" (Troparul Sărbătorii naşterii Doamnei). Gândirea creştină se mişcă întotdeauna în dimensiunea personalităţilor, nu în domeniul ideilor generale. Aceasta înţelege taina Întrupării ca şi taina Mamei şi a Copilului. Aceasta este paza ultimă împotriva celui mai abstract dochetism. Este paza împotriva concretitudinii evanghelice. Icoana tradiţională a fecioarei Maria, în tradiţia estică este tocmai icoana Întrupării: fecioara poartă întotdeauna un Copil. Nici o icoană şi nici o imagine a Întrupării nu este posibilă fără Fecioara Maria

Din nou, Bunavestire este "începutul mântuirii noastre şi descoperirea tainei celei din veşnicie: Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Fecioarei şi Gavril a proclamat bunele vestiri ale harului" (Troparul Sărbătorii Buneivestiri). Voinţa dumnezeiască a fost declarată şi proclamată de arhanghel. Fecioara nu a fost tăcută. Ea a răspuns chemării dumnezeieşti, a răspuns în smerenie şi în credinţă. "Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău." Voinţa dumnezeiască este primită şi i se răspunde. Acest răspuns uman

este foarte relevant în acest moment. Ascultarea Mariei contrabalansează neascultarea Evei. În acest sens Fecioara Maria este a doua Evă, la fel cum Fiul ei este al doilea Adam. Această paralelă a fost trasă destul de devreme de Sfântul Iustin (*Dail.,* 100) şi în Sfântul Irineu găsim deja o concepţie elaborată legată organic cu idea primară a recapitulării. "La fel cum Eva prin vorbirea cu un arhanghel a fost sedusă să fugă de Dumnezeu, încălcându-i cuvântul, la fel şi Maria a primit buna vestire prin mijlocul unei convorbiri cu arhanghelul, pentru că să îl poată purta pe Dumnezeu în ea, fiindu-i ascultătoare cuvântului ei. Deşi prima nu l-a ascultat pe Dumnezeu, totuşi cea de a doua l-a ascultat pe Dumnezeu, astfel că Noua fecioară Maria a devenit apărătoare. Cum printr-o fecioară neamul omenesc a fost legat cu moartea, printr-o fecioară neamul omenesc este mântuit, balanţa fiind păstrată, neascultarea unei fecioare prin ascultarea altei fecioare" (V, 19, 1). Din nou: "astfel nodul neascultării Evei s-a dezlegat prin ascultarea Mariei; căci ceea ce Eva, o fecioară a legat prin necredinţă, acea Maria a dezlegat prin credinţă" (III, 22, 34 – traducere de Cardinalul Newman). Această concepţie a fost tradiţională, în special în învăţătura catehetică, atât în est cât şi în vest. "Este o mare taină [*magnum sacramentum*] că după cum printr-o femeie moartea a devenit partea noastră, viaţa a fost născută printr-o femeie" spune Augustin (*De agone Christ.,* 24, – în alt loc îl citează pur şi simplu pe Irineu). "Moartea prin Eva, viaţa prin Maria" declară Ieronim (*Epist.* 22: *mors per Evam, vita per Mariam*). Am să citez acum un pasaj admirabil şi concis dintr-una din predicile Mitropolitului Filaret al Moscovei (1782-1867). El predica odată la Bunavestire. "În zilele creaţiei lumii când Dumnezeu a folosit cuvintele vii şi puternice: *să fie...,* Cuvintele Creatorului au adus creaturile în existenţă. În ziua unică în existenţa lumii, atunci când Sfânta Maria s-a supus smeritul şi ascultătorul *fie,* cu greu voi îndrăznii să exprim ce a avut loc atunci – cuvântul creaturii l-a provocat pe Creator să se pogoare în lume. Dumnezeu a spus şi el: *vei lua în pântece şi vei naşte un fiu... el v-a fi mare... şi v-a domnii peste casa lui Iacob veşnic.* Din nou, ceea ce este dumnezeiesc şi

incomprehensibil are loc – cuvântul lui Dumnezeu se pune în acţiune, permiţând să fie întârziat de cuvântul Mariei: *cum poate fi aceasta*? Umilul ei *fie* a fost necesar pentru realizarea puternicului cuvânt al lui Dumnezeu *fie*. Ce fel de putere tainică este ascunsă în aceste cuvinte simple: *iată roaba Domnului fie mie după cuvântul Tău* – că produc un efect atât de extraordinar? Puterea minunată a dedicaţiei de sine curate şi depline a Mariei, o dedicaţie a voinţei ei, a sufletului, a gândirii, a nădejdilor şi a aşteptărilor ei." [*Choix de Sermons et Discours de S. Em. MGr. Philarète, Métropolite de Moscow,* traduse de A. Serpinet (Paris, 1866, T. I, p. 187) traduse de Dr. R. Haugh]. Întradevăr Întruparea a fost un act suveran al lui Dumnezeu, dar a fost o revelaţie nu numai a puterii lui omnipotente, dar mai presus a iubirii şi compasiunii pasionale. A fost implicat un apel la libertatea umană în înseşi actul creaţiei, în special în creaţia fiinţelor raţionale. Iniţiativa a fost dumnezeiască. Totuşi, din moment ce mijloacele mântuirii alese de Dumnezeu au fost o asumare a naturii umane de persona dumnezeiască, omul a trebuit să-şi aibă partea activă în această taină. Maria a dat glas acestui răspuns ascultător al omului în decretul răscumpărător a iubirii dumnezeieşti astfel că ea a fost reprezentativa întregii rase. Ea a exemplificat în persoana sa toată umanitatea. Această acceptare bucuroasă a scopului răscumpărător al lui Dumnezeu, atât de bine exprimat în *magnificat* a fost un act al libertăţii. Întradevăr a fost o libertate a ascultării, nu a iniţiativei – şi totuşi, o libertate adevărată, libertate a iubirii şi a adorării, a smereniei şi a încrederii – şi libertate a cooperării (Cf. Sfântul Irineu, *Adv. haer.,* III, 21, 8: „Maria cooperând cu iconomia") – aceasta este tocmai ceea ce înseamnă libertatea umană. Harului lui Dumnezeu nu poate fi pur şi simplu *supraadăugat* mecanic. Trebuie să fie privit într-o ascultare şi plecare liberă.

Maria a fost aleasă să devină maica Domnului întrupat. Trebuie să asumăm că ea era potrivită pentru acest lucru înfiorător, că ea a fost pregătită pentru această chemare excepţională – pregătită de Dumnezeu. Putem noi definii cum se cuvine natura şi

caracterul acestei pregătiri? Ne confruntăm aici cu o antinomie crucială (la care am făcut aluzie mai sus). Binecuvântata Fecioară a fost *reprezentativa* rasei, a rasei umane *căzute*, a „*vechiului* Adam." Ea a fost *a doua* Evă; cu ea începe „*noua* generaţie." Ea a fost diferită de sfatul lui Dumnezeu, dar această „aşezare departe" de sfatul veşnic al lui Dumnezeu nu a distrus solidaritatea ei esenţială cu restul umanităţii. Putem noi rezolva această taină antinomică printr-o schemă logică? Dogma romano-catolică a Concepţiei Imaculate a fecioarei Maria este o încercare nobilă de a sugera o astfel de soluţie. Această soluţie este validă numai în contextul unei doctrine particulare cu mult lipsa de adecvarea păcatului original şi care nu restrânge acest aşezământ particular. Strict vorbind, această „dogmă" este o complicaţie nenecesară şi o terminologie nefericită numai obscurizează adevărul indisputabil al crezului catolic. „Privilegiile" maternităţii dumnezeieşti nu depind de „libertatea faţă de păcatul original." Plinătatea harului a fost vărsată deplin pe Fecioara şi curăţia ei personală a fost păstrată de asistenţa perpetuă a Duhului. Aceasta nu a însemnat o abolire a păcatului. Păcatul a fost distrus numai pe copacul crucii şi nu a fost posibilă nici o „scutire", din moment ce a fost condiţia comună şi generală a întregului existenţei umane. Nu a fost distrusă nici măcar de Întrupare, deşi Întruparea a fost adevărata inaugurare a Noii Creaţii. Întruparea a fost numai baza şi punctul de început al lucrării răscumpărătoare a Domnului. „Al doilea Adam" intră în plinătatea Măririi lui prin poarta morţii. Răscumpărarea este un act complex şi trebuie făcută o distincţie grijulie în momentele ei, deşi ele sunt integrate suprem în sfatul unic şi veşnic al lui Dumnezeu. Fiind pur integrate în planul veşnic, în dispunerea temporală ele sunt reflectate una în alta şi împlinirea finală este deja *pre*figurată şi *anti*cipată în toate stadiile mai primare. A existat un *pro*gres real în istoria răscumpărării. Maria a avut harul Întrupării, Maica întrupatului, dar acesta nu a fost harul *deplin*, din moment ce Răscumpărarea nu a fost deja împlinită. Totuşi, curăţia ei personală a fost posibilă chiar şi într-o lume nerăscumpărată sau mai bine

spus într-o lume aflată în procesul răscumpărării. Adevăratul subiect teologic este cel al alegerii dumnezeieşti. Maica şi copilul sunt legate inseparabil în decretul unic al Întrupării. Ca şi eveniment, Întruparea este numai *punctul de întoarcere* a istoriei şi punctul de întoarcere este inevitabil antinomic: aparţine concomitent Vechiului şi Noului. Restul este linişte. Trebuie să stăm în mirare şi în tremurat pe pragul tainei.

Experienţa intimă a Maicii Domnului este ascunsă de noi. Nimeni nu este capabil să împărtăşească această experienţă unică, prin înseşi natura cazului. Este taina persoanei. Aceasta stă mărturie pentru reticenţa dogmatică a Bisericii în doctrina mariologică. Biserica vorbeşte despre ea în limbajul unei poezii devoţionale, în limbajul unor metafore şi imagini antinomice. Nu există nici o nevoie şi nici un motiv să presupunem că Binecuvântata fecioară a realizat dintr-o dată toate implicaţiile şi plinătatea privilegiului unic conferit ei de harul lui Dumnezeu. Nu există nici un motiv şi nici o nevoie să interpretăm „plinătatea" harului într-un sens literal ca incluzând toate desăvârşirile posibile şi toată varietatea darurilor duhovniceşti posibile. A fost o plinătate *a ei*, ea a fost *plină* de har. Şi a fost o plinătate „specializată," harul maicii Domnului, a fecioarei Maria a „Soţiei nenuntite," νύμφη ἀνύμφευτη. Ea şi-a avut propria cale duhovnicească, propria creştere în har. Înţelesul deplin al tainei mântuirii a fost cuprinsă de ea gradual. Ea şi-a avut propria parte în sacrificiul de pe cruce. „Chiar prin sufletul tău va trece sabie" (Luca I2; 35). Lumina deplină vine numai în înviere. Până în acel moment Iisus nu a fost încă mărit. După Înălţare o găsim pe Maria între cei Doisprezece, în centrul Bisericii care creştea. Un lucru este dincolo de orice îndoială. Binecuvântata fecioară a fost întotdeauna impresionată, dacă cuvântul se potriveşte aici, de salutul angelic şi de taina minunată a naşterii fecioreşti. Cum nu putea ea fi impresionată? Din nou, taina experienţei sale este ascunsă de noi. Putem noi evita această ghicire fără să trădăm taina? "Iar Maria păstra toate cuvintele acestea, punându-le întru inima ei." (Luca 2, 19). Viaţa ei lăuntrică trebuia să fie concentrată cu

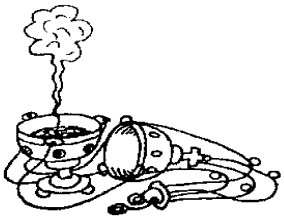
privire la acest eveniment al poveştii ei. Taina Întrupării a fost pentru ea taina propriei ei existenţe. Situaţia ei existenţială a fost unică şi deosebită. Ea a trebuit să fie pregătită pentru această demnitate fără precedent a situaţiei. Probabil că aceasta este chiar esenţa demnităţii ei particulare care este descrisă în "pururea fecioria" ei. Ea este *Fecioara.* Fecioria nu este un pur statut trupesc sau o trăsătură fizică. Mai presus de orice este o *atitudine* lăuntrică şi diferită de aceasta, statutul ei trupesc ar fi în întregime lipsit de sens. Titlul de Pururea-fecioară înseamnă mai mult decât o afirmaţie "psihologică." Nu se referă numai la Naşterea Feciorească. Nu implică doar o excludere a oricărui intercurs marital (care ar fi în întregime inconceptibil dacă am crede cu adevărat în naşterea feciorească şi în dumnezeirea lui Iisus). Exclude mai întâi orice fel de implicaţie "erotică", orice dorinţe senzuale şi egoiste sau patimi, orice disipaţie a minţii şi a inimii. Integritatea trupească sau nestricăciunea este un semn extern al curăţiei lăuntrice. Principalul punct este tocmai curăţia inimii, acea condiţie indispensabilă de al "vedea pe Dumnezeu." Aceasta este libertatea de patimi, adevărata ἀπάθεια, care a fost descrisă comun ca şi esenţa vieţii duhovniceşti. Libertatea de patimi şi "dorinţe" ἐπιθυμία – impermeabilitatea faţă de gândurile rele, după cum s-a exprimat Sfântul Ioan Damaschinul. Sufletul ei a fost guvernat numai de Dumnezeu [θεογυβέρνητον], a fost ataşată suprem de El. Toată dorinţa ei a fost ataşată dinspre lucrurile vrednice de dorinţă şi afecţiune (Sfântul Ioan Damaschinul spune: τεταμμένη, atras, gravitând). Ea şi-a păstrat veşnic fecioria minţii, a sufletului şi a trupului, – και νώ, καί ψυχή καί σώματι ἀειπαρθενεύουσαν (*Omil.* 1, *m Nativitatem B.V. Mariae* 9 *şi* 5, Migne, Ser. Gr. XCVI, 676 A şi 668 C). A fost o orientare neconturbată a întregii vieţii personale în spre Dumnezeu, o dedicare deplină. A fi „roaba Domnului" înseamnă a fi pururea fecioară şi a nu avea nici un fel de preocupaţie carnală. Fecioria duhovnicească este nepăcătoasă, dar nu este încă „desăvârşirea" şi nu este libertatea de ispite. Într-un anume sens chiar şi Domnul a fost deschis ispitelor şi a fost ispitit de Satan în pustie. Probabil şi

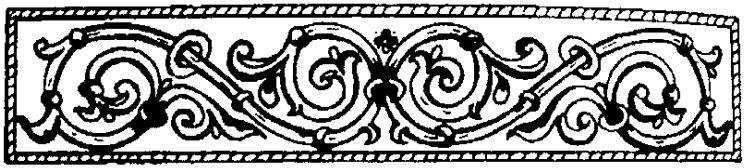
Fecioara Maria a avut ispitele ei, dar le-a depăşit în credincioşia deplină faţă de chemarea lui Dumnezeu. Chiar şi o iubire maternă obişnuită culminează într-o identificare duhovnicească cu un copil care implică adesea sacrificiu şi negaţie de sine. Nimic nu poate fi asumat în cazul Mariei, Fiul ei avea să fie mare şi a fost numit Fiul celui mai Înalt (cf. Luca 1, 32). Evident El este „cel care v-a să vină," Mesia (cf. Luca 7, 19). Acest lucru este profesat deschis de Maria în *Magnificat,* un cântec de mulţumire şi laudă mesianică. Maria nu putea să nu realizeze acest lucru, deşi pentru un timp pal şi gradual, la fel cum a ţinut toate acele promisiuni măreţe în inima sa. Aceasta a fost singura cale conceptibilă pentru ea. Ea trebuia să fie absorbită de acest gând singur într-o credincioşie ascultătore către Domnul „care a privit la smerenia roabei sale" şi „a făcut cu ea lucruri mari." Acesta este felul în care Sfântul Pavel descrie stadiul şi privilegiu fecioriei: „femeia nemăritată şi fecioara se îngrijeşte de ale Domnului, ca să fie sfântă şi cu trupul şi cu duhul" (1 Cor. 7. 34, versiunea Douay: ἵνα ἡ ἁγία καί τῷ σώματι καί τῷ πνεύματι). Punctul central al acestei aspiraţii virginale este sfinţenia Fecioarei Maria întru tot curată şi nepervertită.

Cardinalul Newman în admirabila sa „Scrisoare adresată Reverendului E. B. Pusey, D.D., cu ocazia irenicolului său" (1865) spune destul de apt: „teologia se ocupă cu probleme supra-naturale şi cu taine pe care raţiunea nu le poate explica şi nici înţelege. Liniei ei de gândire ajung la un final abrupt şi pentru a le termina sau completa înseamnă să ne aruncăm jos în abis. Augustin ne avertizează că dacă încercăm să legăm şi să găsim liniile care se termină în infinitate, nu vom reuşii decât să ne contrazicem..." (*Dificultăţile simţite de Anglicani în teologia catolică,* ediţia a cincia, p. 430). Este îndeobşte recunoscut că consideraţiile ultime care determină o estimaţie adevărată a tuturor punctelor tradiţiei creştine sunt doctrinare. Nu sunt decisive nici un fel de argumente istorice pure fie din antichitate sau din tăcere. Ele sunt mai departe subiectul unei cercetări şi revizuiri teologice în perspectiva credinţei creştine totale, luată ca şi întreg. Întrebarea ultimă este aceasta: mai

păstrăm noi credinţa Bibliei şi a Bisericii, mai acceptăm şi mai recităm crezul catolic exact în înţelesul în care a fost schiţat şi presupus de a fi abordat şi înţeles, mai credem în adevărul Întrupării? Lăsaţi-mă să îl mai citez pe Newman încă odată. „Prin urmare spun," începe el, „când am slujit idea că Maria l-a purtat, a alăptat şi a îngrijit pe Cel Veşnic în forma unui copil, ce limită mai poate fi concepută acestei grabe şi potop de gânduri implicate de o astfel de doctrină? Ce înfricoşare surpriză se ridică peste conştiinţă, că o creatură a fost adusă atât de aproape de esenţa dumnezeiască? (*op cit*., p. 431). Din fericire, un teolog catolic nu este lăsat fără logică şi erudiţie. El este condus de credinţă: *credo ut intelligam*. Credinţa iluminează raţiunea. Erudiţia, memoria trecutului este impulsionată în experienţa continuă a Bisericii. Un teolog catolic este condus de autoritatea învăţătorească a Bisericii, de tradiţia ei vie. Mai presus de orice, el *trăieşte în Biserică* care este trupul lui Hristos. Taina Întrupării este continuă împlinită în Biserică şi „implicaţiile" ei sunt descoperite şi revelate în experienţa devoţională şi în participarea sacramentală. În comuniunea sfinţilor care este Biserica adevărată, catolică şi universală, taina noii umanităţi este desluşită ca şi o nouă situaţie existenţială. În această perspectivă şi context viu al trupului tainic al lui Hristos persoana fecioarei Maria apare în lumină deplină şi în deplină mărire. Biserica o contemplează acum în stadiul desăvârşirii. Ea este văzută acum ca fiind unită inseparabil cu Fiul ei, care „şede de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl Atoateţiitorul." Pentru ea împlinirea finală a vieţii a venit deja – într-o anticipaţie. „Mutatu-te-ai la viaţă fiind maica vieţii" înştiinţează Biserica, „căci nici mormântul nici moartea nu au avut putere peste Maica lui Dumnezeu ... căci Maica vieţii a fost adusă la viaţă prin Cel care a locuit în pântecele ei pururea veşnic" (troparul şi condacul sărbătorii Adormirii Maicii Domnului, κοίμησις). Din nou nu este atât o recompensă dumnezeiască pentru virtutea şi curăţia ei, cât o „implicaţie" a slujirii ei sublime, a ei ca şi Maică a lui Dumnezeu, *Theotokos*. Biserica triumfătoare este mai presus de orice Biserica adoratoare, existenţa ei este o participare

vie la slujirea de mediere a lui Hristos şi de iubire răscumpărătoare. Încorporarea în Hristos care este esenţa Bisericii şi a întregii existenţe creştine este mai întâi de orice o încorporaţie în iubirea sa sacrificială pentru umanitate. Aici există un loc special pentru ea care este unită cu Răscumpărătorul într-o intimitate unică a afecţiunii şi devoţiunii materne. Maica lui Dumnezeu este Maica tuturor celor care trăiesc, a întregii rase creştine născută şi renăscută în Duh şi în adevăr. O identificare afecţionată cu pruncul, care este esenţa duhovnicească a maternităţii este împlinită în desăvârşirea ultimă. Biserica nu dogmatizează mult despre aceste taine ale propriei ei existenţe. Taina Mariei este tocmai taina Bisericii. *Mater eccelesia* şi *Virgo Mater,* ambele sunt dăruitoare ale vieţii noi. Ambele sunt *rugătoare.* Biserica invită credincioşii şi îi ajută să crească duhovniceşte în aceste taine ale credinţei care sunt şi tainele propriei existenţe şi ale destinului duhovnicesc. În Biserică ei învaţă să contemple şi să adore pe Hristosul cel viu dimpreună cu toată adunarea şi Biserica celor întâi născuţi care sunt scrişi în ceruri (cf. Evrei 12; 23). În această adunare măreaţă ei discern persoana eminentă a maicii Fecioare şi a Domnului şi Răscumpărătorului, plin de har şi iubire, de milostenie şi compasiune – „mai cinstită decât heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât serafimii care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul a născut." În lumina acestei contemplaţii şi în duhul credinţei teologul trebuie să îşi împlinească slujirea de a interpreta credincioşilor şi celor care caută, adevărul tainei copleşitoare a Întrupării. Această taină este încă simbolizată la fel ca şi în epoca Părinţilor de un singur nume măreţ: Maria – *Theotokos,* Maica lui Dumnezeu cel întrupat.





TAINA CINCIZECIMII[290]

Biserica este una. Aceasta nu înseamnă pur şi simplu că există numai o Biserică ci că Biserica este o unitate. În ea umanitatea este adusă într-un nou plan al existenţei pentru ca să fie desăvârşită în unitate după chipul vieţii Treimii. Biserica este una în Duhul Sfânt şi Duhul o construieşte în Trupul complet şi desăvârşit al lui Hristos. Biserica este predominant una în frăţietatea tainelor. Exprimându-ne în alt fel, Biserica este una în Cincizecime, care a fost ziua tainicei întemeieri şi fundamentări a Bisericii când toate profeţiile despre ea s-au împlinit. În acea „celebrare teribilă şi necunoscută" Duhul Mângâietorul se pogoară şi intră în lume în care nu a mai fost prezent mai înainte în acelaşi fel în care începe să locuiască acum. Acum intră în lume ca să locuiască în ea şi să devină sursa atoate puternică a îndumnezeirii şi a transfigurării. Dăruirea şi pogorârea Duhului a fost o Revelaţie unică şi irepetabilă. În acea zi, într-un moment s-a arătat o sursă inexahustibilă de apă vie şi de viaţă veşnică aici pe pământ.

Cincizecimea este plinătatea şi sursa tuturor tainelor şi a acţiunilor sacramentale, un izvor unic şi inexahustibil a vieţii duhovniceşti şi tainice a Bisericii. A locui sau a trăi în Biserică implică o participare la Cincizecime. Mai mult, Cincizecimea devine veşnică în succesiunea apostolică, adică în lipsa de întrerupere a hirotoniilor ierarhice în care fiecare parte a Bisericii este în fiecare

[290] „Taina Cincizecimii" a apărut original în *Jurnalul Frăţietăţii Sfântului Alban şi a Sfântului Serghei,* Nr. 23 (Londra, 1934), pp. 29-35. Retipărit cu permisiunea autorului. „Consensus Ecclesiae" a apărut în Nr. 24 al aceluiaşi.

moment unită organic cu sursa primară. Liniile de putere încep din Camera cea de Sus. Succesiunea apostolică nu este numai scheletul Bisericii. La nivel general vorbind, ierarhia este mai întâi de orice un principiu carismatic, adică „o slujire a tainelor" sau o „iconomie dumnezeiască." În această capacitate ierarhia este un organ al unității catolice a Bisericii. Este unitatea harului. Este pentru Biserică ca și circulația sângelui prin trupul uman. Succesiunea apostolică nu este atât de mult temelia canonică cât cea mistică a unității Bisericii. Este asociată cu latura dumnezeiască mai mult decât cu cea omenească. Istoria Bisericii rămâne una în preoția ei. Tocmai prin această neîntrerupere apostolică a unor hirotoniri succesive toată Biserica este legată într-o unitate a trupului printr-o unitate a Duhului. Există numai o cale și o metodă de abordare: a ne apropria și a bea dintr-o fântână a apei odată descoperite.

Funcția particulară a episcopilor este organul Succesiunii Apostolice. Episcopul diferă de preot prin puterea sa de a hirotonii. Nu este numai un privilegiu canonic sau o putere a jurisdicției. Este o putere a acțiunii sacramentale dincolo de cea posedată de un preot. În slujirea euharistiei episcopul nu are nici o precedent față de preot și nici nu poate avea, din moment ce preotul are puterea deplină de a slujii, fiecare preot fiind mai întâi de orice numit cu scopul de a oferii sacrificiul euharistic. Ca și un slujitor al euharistiei preotul este slujitorul și constructorul unității bisericii. Unitatea trupului lui Hristos răsare din unitatea mesei euharistice. Spre adăugare la aceasta episcopul își are proprie datoria particulară în construcția unității Bisericii, nu ca și cel care oferă sacrificiul nesângeros ci ca și orânduitor. Cina cea de taină și Cincizecimea sunt legate una de alta. Mângâietorul vine atunci când Fiul a fost mărit prin moartea Sa pe cruce. Ele sunt două taine care nu pot fi amestecate una în alta.

Același lucru se aplică celor două nivele în ordine: episcopul este mai presus de preot și prin episcopat Cincizecimea devine universală și veșnică. Fiecare biserică particulară prin propriul episcop sau să ne exprimăm mai exact în episcopul ei este inclusă în

plinătatea catolică a Bisericii ca întreg. Prin episcopul ei ea se leagă cu trecutul şi cu antichitatea. Prin episcopul ei formează o parte din organismul viu al trupului Bisericii Universale. Fiecare episcop este hirotonit de mai mulţi episcopi în numele unui episcopat nedivizat. În episcopul ei fiecare Biserică singulară îşi depăşeşte şi transcede propriile limite şi vine în contact şi se amestecă cu celelalte Biserici, nu în ordinea iubirii frăţeşti şi a amintirii ci în unitatea vieţii tainice şi harice.

Fiecare biserică locală îşi găseşte centrul şi unitatea în episcop, dar nu atât de mult încât el este capul local şi pastorul, ci fiindcă prin el suntem incluşi în tainicul *„sobornost"* [„*catolicitatea*"] Bisericii trup pentru veşnicie. „Afirmăm că rândurile episcopilor sunt necesare pentru Biserică că fără ele Biserica nu este o Biserică şi un creştin nu este un creştin şi ei nici nu pot fi numiţi altcumva. Episcopul este un succesor al Apostolilor prin punerea mâinilor şi invocarea Duhului Sfânt, primind cu succes puterea dată lui de la Domnul de a lega şi dezlega. El este o imagine vie a lui Dumnezeu pe pământ şi datorează activităţii dumnezeieşti şi puterii Duhului sursa abundentă a tuturor tainelor ale Bisericii Universale prin care se poate obţine mântuirea. Noi considerăm că un episcop este atât de esenţial Bisericii la fel ca şi respiraţia omului şi soarele lumii" (*Epistola Patriarhilor estici către Episcopii Marii Britanii,* 1723, par. 10). De Ziua Cincizecimii Duhul Sfânt s-a pogorât nu numai peste apostoli ci şi peste cei care erau împreună prezenţi cu ei; nu numai pe cei doisprezece ci pe întreaga adunare (a se compara *Discursurile* lui Hrisostom şi interpretările lui la *Faptele*). Înseamnă că Duhul s-a pogorât peste toată Biserica primară prezentă atunci în Ierusalim. Deşi Duhul este unul, darurile şi slujirile Bisericii sunt variate, astfel că dacă în taina Cincizecimii Duhul se pogoară peste toţi, numai peste cei Doisprezece el conferă puterea şi rândul preoţiei promise lor de Domnul în zilele întrupării Lui. Trăsăturile distinctive ale preoţiei nu devin confuze în plinătatea îmbrăţişătoare a Cincizecimii. Simultaneitatea acestei vărsări catolice a Duhului peste toată Biserica mărturiseşte faptul că preoţia a fost întemeiată în

sobornost-ul Bisericii. Cu aceasta se asociază direct (IV. Oecum., Regula Nr. 6) interzicerea hirotonisirii într-un sens direct sau abstract (fără numirea definită la o biserică sau adunare). Hirotoniile secrete sunt interzise. Trebuie să fie publice sau deschise, în Biserică, în faţa şi cu poporul. Mai mult se cere o participare a „poporului" la hirotonie nu ca şi nişte spectatori atenţi care urmăresc rugăciuni. Obligatoriul *„aksios*" sau „amin" nu este numai o însoţire, ci şi o mărturie şi o acceptare. Puterea hirotonirii este acordată episcopilor şi numai lor. Dar este dată lor în Biserică ca şi pastorii unei biserici cu turmă definită. Ei pot şi trebuie să realizeze această putere numai în *sobornost*-ul Bisericii şi în acord cu tot trupul – în special preoţii şi oamenii – nu între-un fel „general" sau „abstract." Aceasta înseamnă că episcopul trebuie să locuiască în Biserică şi Biserica în episcop.

Vechea cerere că episcopul trebuie hirotonit de doi sau trei episcopi este cât se poate de semnificativă (Apost I.). Implicaţiile acestei cereri sunt destul de evidente (Matei 18; 16: „Iar de nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, pentru ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească tot ce se spune."). La ce mărturisesc episcopii care hirotonesc? În hirotonia unui episcop, nici un alt episcop nu poate acţiona pentru sine ca şi episcopul unei Biserici definite şi locale căci astfel el rămâne un om din afară la fel ca orice altă dioceză sau scaun episcopal. El acţionează ca şi un reprezentativ al *sobornostului* co-episcopilor, ca şi un membru şi un părtaş al acestui *sobornost.* În adăugare la aceasta se implică că episcopii aparţin unei anumite episcopii şi ca episcopi cu drepturi depline de conducere şi care nu sunt separaţi de turmă. Fiecare co-hirotonitor acţionează în numele acelui *sobornost* catolic şi al plinătăţii (cf. I. Oecum., regula 4: "se cuvine ca un episcop să fie numit de toţi episcopii dintr-o regiune, dacă se întâmplă ca aceste lucru să nu fie convenient fie pentru un motiv special sau datorită distanţei, fie care trei să se adune într-un loc şi fie ca cei care sunt absenţi să îşi semneze înştiinţarea lor în scris şi să se purceadă astfel la hirotonie").

Din nou, acestea nu sunt măsuri canonice, administrative sau disciplinare. Se simte în ele o adâncime mistică. Nici o realizare sau o Succesiune Apostolică nu este posibilă în ele, dincolo de nefrântul *sobornost* al întregii Biserici. Succesiunea apostolică nu poate fi separată sau divorţată de contextul organic al întregii vieţi a Bisericii, deşi îşi are propria rădăcină dumnezeiască. În ritul roman un episcop singur hirotoneşte dar prezenţa "martorilor" sau "asistenţilor" care este cerută, care confirmă astfel plinătatea şi *sobornost*-ul actului sacramental. Principalul punct stă aici în cooperarea întregii Biserici, deşi poate fi luată de gratis sau reprezentată simbolic. În condiţiile normale ale vieţii Bisericii succesiunea apostolică nu trebuie să fie redusă la o enumeraţie abstractă de hirotonisitori succesivi. În timpurile antice succesiunea apostolică implica mai întâi o succesiune la o catedră definită, din nou într-un *sobornost* local particular. Succesiunea apostolică nu reprezintă un lanţ suficent prin sine sau o ordine de episcopi. Este un organ şi un sistem al unicităţii Bisericii. Mai mult, nu numai "ordinele sfinte" [*ordo*], ci şi "puterea preoţească" [*jurisdictio*] sunt congruente în har. "Jurisdicţia" concretitudinea puterii şi demnităţii episcopului şi stă tocmai pentru *sobornost*, – o unitate organică cu un trup particular al oamenilor Bisericii. Prin urmare diferit de "jurisdicţie," care constă în simpla suficentă de sine a *demnităţii* episcopale, puterea de a hirotonii nu poate fi practicată. Dacă o astfel de hirotonie "abstractă" nu poate fi recunoscută ca şi "validă" [*valida*], ea nu este numai "ilegală" [*illicita*] ci şi defectivă mistic. Aceasta deoarece orice rupere a legăturilor canonice implică simultan o anumită pierdere a harului, adică – izolare, înstrăinare, neglijenţă, uitare mistică, limitarea punctului de vedere al Bisericii şi o descreştere a iubirii. Succesiunea Apostolică a fost stabilită de dragul unităţii şi a *sobosrnost*-ului şi nu trebuie să devină niciodată vehiculul exclusivităţii şi al diviziunii.

Apostolicitatea Bisericii nu este epuizată de lipsa de întrerupere a succesiunii preoţeşti de la apostoli. Succesiunea apostolică nu trebuie să fie separată de Tradiţia Apostolică şi de

fapt nu poate fi niciodată. Tradiţia apostolică este numai o reminiscenţă istorică, iar credincioşia faţă de Tradiţie nu înseamnă o insistenţă obstinată pe ceea ce este antic, cu atât mai puţin cere o adaptare arhaică a prezentului la manierele sau standardele trecutului. Tradiţia nu este arheologie bisericească ci viaţă duhovnicească. Este memoria Bisericii. Mai întâi este un curent de viaţă duhovnicească care începe din Camera cea de Sus. Credincioşia faţă de Tradiţia Apostolică nu este credincioşie faţă de antichitate, ci o legătură vie cu toată plinătatea vieţii Bisericii. Credincioşia faţă de Tradiţie este similar o participare la Cincizecime şi Tradiţia reprezintă o împlinire a Cincizecimii – "atunci când Duhul Adevărului v-a venii El vă v-a conduce la tot adevărul" (Ioan XVI, 13). La nivel general Tradiţia nu este atât un principiu conservativ şi static cât unul progresiv şi deschis – începutul vieţii, renaşterea şi creşterea. Timpurile apostolice nu sunt numai un exemplu extern pentru imitaţie şi repetiţie, ci o primăvară înnoită veşnic sau experienţa harului şi a vieţii. Tradiţia este puterea de a învăţa, mărturisii, a fi martoră şi a proclama din adâncurile experienţei Bisericii care rămâne întotdeauna aceiaşi şi nedistrusă. „Puterea de a învăţa" [*potestas magisterii*] este inclusă în Succesiunea Apostolică şi se bazează pe ea. Puterea de a învăţa este conferită episcopatului – este cea mai apostolică „putere."

Această „putere" este funcţia plinătăţii catolice a Bisericii. *„De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat."* Ierarhia în capacitatea sa învăţătorească reprezintă buzele Bisericii. Aceasta nu înseamnă că ierarhia îşi dobândeşte credenţialele învăţătoreşti de la oamenii Bisericii, căci le are de la Duhul Sfânt, ca şi o „ungere a adevărului" [*charisma veritatis certum*], după expresia Sfântului Irineu al Lionului în taina hirotoniei. Acesta este dreptul sau puterea de a exprima şi mărturisii credinţei şi experienţei Bisericii. Ierarhia învaţă ca şi un organ al Bisericii. Prin urmare este limitată ca şi „acord al Bisericii" [*e consensu ecclesiae*] şi nu atât de mult în ordinea canonicilor ca şi viaţă şi evidenţă duhovnicească. Numai ierarhiei îi este dată puterea de a învăţa şi

mărturisii în Biserică. Ierarhia nu este „un trup învățătoresc" suficent prin sine şi complet în Biserică. Ierarhia învaţă într-un fel catolic atunci când ţine şi cuprinde Biserica în sine. Fiecare Biserică locală are dreptul la o voce învăţătorească numai în persoana episcopului care nu exclude dreptul la libertatea de opinie. Pe de altă parte episcopul are şi el „puterea de a învăţa" numai în Biserică, numai în *sobosnost*-ul actual al oamenilor şi al turmei. Episcopul primeşte această putere de a învăţa nu de la turmă ci de la Hristos, în Slujirea învăţătorească a căruia participă prin harul succesiunii apostolice. Puterea de a fi inima oamenilor săi îi este conferită lui şi prin urmare oamenii au dreptul şi datoria de a mărturisii, a consimţii şi a refuza consimţământul în căutarea unei unanimităţi depline şi în plinătatea lui *sobornost*.

Puterea de a învăţa se bazează pe o continuitate îndoită. Mai întâi, neîntreruperea vieţii duhovniceşti în Biserică ca şi „plinătatea celui care plineşte toate în toţi" (Efeseni 1, 23). Tot înţelesul şi grandoare vieţii creştine stă în dobândirea Duhului. Intrăm în comuniune cu Duhul în taine şi trebuie să ne străduim să fim plini de Duhul în rugăciune şi în acţiune. Aceasta constituie taina vieţii noastre duhovniceşti. Aceasta presupune că aparţinem Bisericii şi suntem parte din textura ei. Fiecare fel de viaţă individual este inclus în *sobornost* şi aceasta înseamnă că este condiţionată şi limitată de succesiunea apostolică. În al doilea rând, o comuniune universală pentru toate timpurile sau o unire în taine prin lipsa de întrerupere a succesiunii apostolice. Dezvoltările istorice ale Bisericii, integritatea ei organică în descoperirea acelui fundamental *„depositum fidei"* se bazează pe succesiune apostolică. Plinătatea catolică a învăţăturii Bisericii este posibilă pentru noi numai prin succesiunea apostolică care depăşeşte relativitatea istorică a unor epoci separate şi care acţionează ca şi o verificare pentru o diferenţiere lăuntrică între ceea ce variază şi ceea ce este permanent. Libertatea investigaţiei şi opiniei teologice îşi găseşte susţinere şi întemeiere în „ungerea ierarhică a adevărului." Tocmai succesiunea apostolică este cea care ne permite în teologia noastră

să ne ridicăm deasupra duhului vremurilor noastre şi să intrăm în plinătatea adevărului.

La nivel general vorbind, eficacitatea şi realitatea tainelor nu depinde de credinţa celor care i-au parte la ele. Tainele sunt împlinite de puterea lui Dumnezeu şi nu a omului şi slăbiciunea şi imperfecţiunea unui anumit preot este făcută bună de participarea întregii Biserici la acţiunile lui – Biserica care a fost numită de el şi l-a autorizat să îşi împlinească „slujirea tainelor." În ciuda acestui fapt, este cu greu posibil să izolăm complet momentul haric obiectiv al tainelor. De exemplu, cum poate fi păstrată succesiunea apostolică atunci când Tradiţia Apostolică a fost frântă dimpreună cu continuitatea vieţii duhovniceşti? În orice caz, injuria credinţei nu poate fi reflectată într-un fel sau altul în ierarhia unor astfel de comunităţi în care „depozitul apostolic" al credinţei nu a fost păstrată şi unde plinătatea Tradiţiei a fost diminuată de branşele continuităţii istorice. Se aplică aceasta cazurilor unde injuriul afectează motivele primare ale „succesiunii" când credinţa euharistică devine diminuată şi idea preoţiei vagă? Am putea adăuga că în astfel de cazuri legătura empirică cu plinătatea vieţii Bisericii trecute şi prezente este înstrăinată şi comunitatea devine conţinută de sine şi izolată şi are loc o separaţie empirică sau are loc o schismă. O astfel de voinţă de izolare şi solitudine nu poate decât să afecteze acea slujire a Bisericii şi întreg înţelesul care stă în păstrarea şi exprimarea unităţii. Aceasta nu este numai o problemă de legalitate sau de „jurisdicţie." Nu atât canonic cât mistic fiecare preot acţionează de partea şi în numele întregii Biserici – numai astfel este slujirea dumnezeiască plină de valoare mistică. Euharistia este una şi nedivizată şi poate fi slujită numai în limitele mistice ale Bisericii catolice. Cum poate un „sectant" să slujească euharistia?

Mai echivocă este continuitatea Succesiunii Apostolice în corpurile schismatice, în special dacă au fost continuate sau „restabilite" de dragul facerii unei separaţii permanente. Cum poate persista lanţul ierarhic în diviziune, atunci când înseşi *raison d'être* este unitatea? Cum pot ierarhii schismatici să acţioneze în numele şi

de partea unei Bisericii catolice? Totuşi, în practică viaţa Bisericii mărturiseşte că acest fapt este posibil şi că viaţa în har în corpurile schismatice nu este epuizată şi terminată, în orice caz imediat. Nu credem că este posibil să meargă înainte nestricată, tocmai fiindcă putem izola diferitele aspecte ale vieţii Bisericii. Izolarea umană şi istorică chiar dacă nu duce în întregime la agravarea Succesiunii Apostolice o slăbeşte în orice caz mistic. Unitatea în har poate fi descoperită numai prin „unitatea în libertate" şi numai printr-o întoarcere la plinătatea catolică şi împlinire poate orice corp ierarhic separat să îşi câştige semnificaţia mistică deplină. Simultan odată cu această întoarcere vine şi acceptarea „depozitului credinţei" apostolice în toată plinătatea lui. Succesiunea apostolică este întărită de credincioşie şi împlinirea Tradiţiei Apostolice. În inseparabilitatea lor stă plinătatea Cincizecimii.

CONSENSUS ECCLESIAE NOV. 24, 1934

[Notele explicative la articolul Profesorului Florovski despre „Taina Cincizecimii."]

1.*„Numai ierarhiei îi este dat dreptul de a învăţa şi mărturisii în Biserică."* Aceasta nu înseamnă că clericii şi laicii sunt destinaţi pur şi simplu unei ascultări necondiţionate şi formale faţă de episcopat. Nu implică similar că „dreptul de a învăţa" este oferit episcopilor diferit de oameni. Din contră, nu ar trebui să fie loc pentru exclusivitate în Biserică. În acest fel contrastul puternic care există în Biserica romană între Biserica „învăţătoare" şi cea „ascultătoare" este abandonat. Este mai corect să vorbim despre *coordinarea* tuturor stratelor sau elementelor în Biserică. Accentuez din nou, episcopul are „puterea de a învăţa" numai în Biserică, numai în *sobornost*-ul actual „al oamenilor şi a turmei sale." Toţi din Biserică sunt chemaţi nu l-a ascultare ci şi la înţelegere. În probleme de credinţă şi dogma toţi sunt constrânşi de responsabilitate personală. Este de preferat să nu se vorbească de „responsabilitate" – termenul este prea

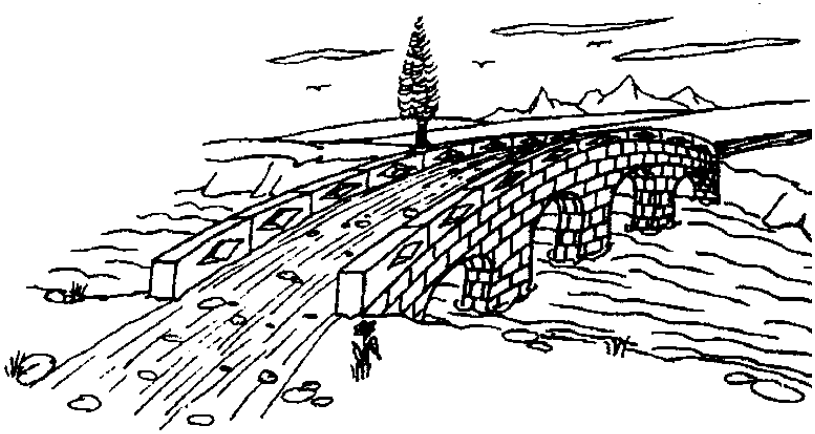
formal – este mai bine să spunem că toţi ar trebui *să locuiască în adevăr*. Turma nu trebuie numai să asculte ci să şi fie de acord. Nu este autoritatea cea care decide ci o evidenţă lăuntrică a vieţii duhovniceşti. În graniţele unui *sobornost* nefrânt există o alocare de activităţi şi datorii. *În orice caz, toţi sunt chemaţi să fie un exemplu viu şi un martor al acestei credinţe şi încrederi, de a învăţa şi a ajuta pe toţi.* Nu asta este problema în discuţie. Nu este nici măcar una a cercetării teologice, care nu poate fi delimitată formal de nici o opoziţie din Biserică. *Problema este cea a dreptului mărturiei dogmatice din partea Bisericii.*

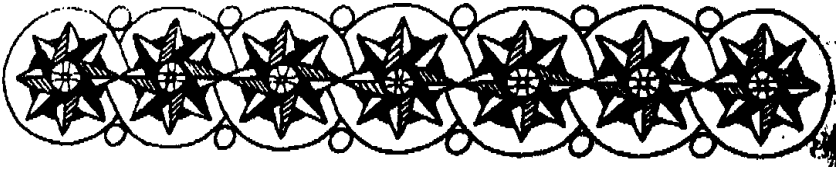
Din nou puterea ierarhiei nu presupune că adevărul este descoperit automatic episcopului, prin forţa hirotoniei şi a demnităţii lui şi că el o poate descoperii fără consultare sau comuniune cu Biserica afară din care îşi pierde toată „puterea," general vorbind. Numai lui şi lui singur îi este dat dreptul de a vorbii într-un fel *catolic*. Nu este numai un privilegiu sau un drept canonic. Este legat de faptul că episcopul este un centru mistic al turmei care uneşte în sine unicitatea frăţietăţii sacramentale. Faptul că de multe ori episcopii nu sunt destui de buni teologi nu contrazice acest fapt. În acest caz ei trebuie să îşi găsească susţinere în alţi preoţi care sunt mult mai învăţaţi decât ei. Acesta a fost cazul din cele mai antice vremuri: ar fi destul să ni-l amintim pe Eusebiu de Cezareea al cărui sfătuitor prim a fost Sfântul Vasile cel Mare. Aceasta nu însemnă că nu există creştini şi episcopi nevrednici. Chiar laicii pot studia, discuta, predica, scrie şi argumenta; ei pot contrazice episcopii. *A mărturisii din partea Bisericii este conferit numai episcopilor*. Am putea să ne exprimăm aşa: *dreptul la opinie şi sfat* este dat tuturor, dar *„puterea de a învăţa"* este conferită numai ierarhiei – bineînţeles în soborul nefrânt al prieteniei. Lipsa de educaţie teologică a episcopilor în Biserica ortodoxă este regretabilă, dar nu este în nici un fel legată de acest postulat.

În ceea ce priveşte *„teologii laici"* din Rusia se poate spune cu greu că ei au puterea de a învăţa din partea întregii Biserici – ceea ce nu limitează deloc marea lor semnificaţie teologică. Vocea laicilor

trebuie auzită în corurile ortodoxe. Conducătorul corului poate fi un episcop. Există numeroase daruri şi ele sunt necesare. Numai unul este numit păstor şi cârja îi este înmânată lui. „Iar oile îi urmează; căci ele cunosc vocea Lui" (Ioan 10, 4).

II. Lipsa de unitate în lumea creştină implică slăbiciunea ei mistică şi aici nimic nu este clar. Aş dori să accentuez un lucru. *Faptul diviziunii Bisericii este un paradox şi o antinomie.* O cădere *din* Biserică este mai de înţeles decât diviziunea în Biserică, în timp ce înseşi eficacitatea tainelor în schismă [*raskol*] are de a face cu faptul că duhul diviziunii este un simptom nesănătos. Nu este uşor să dezvoltăm acest punct de vedere, căci este un paradox. Cred că Vestul s-a separat *pe sine de Est* şi că vina Vestului este mai mare. Toată istoria deviaţilor romane este o martoră la acest lucru şi ei continuă să îngreuieze şi Biserica anglicană. Acest lucru ne aduce însă la o temă nouă şi foarte complicată, cea a diviziunii Bisericilor şi ar fi mai înţelept să ne întoarcem la ea cu o altă ocazie separat.





Despre Cinstirea Sfinţilor[291]

Hristos a cucerit lumea. Victoria este descoperită şi împlinită în faptul că El şi-a construit propria Biserică. În Hristos şi cu Hristos unitatea umanității a fost îndeplinită pentru prima dată, pentru cei care au crezut în numele Lui şi au devenit trupul lui Hristos. Prin unirea cu Hristos ei se unesc unii cu alții în cel mai sincer acord al iubirii. În această mare unitate toate barierele şi distincţiile empirice sunt epuizate: diferenţele de naştere carnală sunt şterse în unitatea naşterii duhovniceşti. Biserica este noul popor plin de har, care nu coincide cu nici un fel de limite sau cu nici o naţiune pământească – fie iudei sau greci şi o luptă a credinţei, prin „taina apei," printr-o unire cu Hristos în „fântâna cea tainică," „prin harul adoptiv de a devenii fii"; „fii lui Dumnezeu" pentru Care „au fost create toate lucrurile în cer şi pe pământ." În încreştinare cel care v-a fi străluminat părăseşte „această lume" şi uită de vanitatea ei ca şi când s-ar elibera pe sine şi părăsind ordinea naturală a lucrurilor; din „ordinea cărnii şi a trupului" şi intră în ordinea duhului. Toate legăturile moştenite şi toate legăturile sângelui sunt părăsite. Omul nu este lăsat solitar sau singur. În conformitate cu expresia Apostolului „printr-un Duh suntem toţi botezaţi," sciți sau barbari – şi această naţiune nu răsare prin legătura trupului ci prin libertatea

[291] „Despre cinstirea sfinţilor" a apărut original în *Jurnalul Frăţietăţii Sfântului Alban şi a Sfântului Serghei* (Nr. 2). Retipărit cu permisiune.

unui Trup. Tot înţelesul creştinizării constă în faptul că este o acceptare tainică în Biserică, în Oraşul lui Dumnezeu, în Împărăţia Harului. Prin creştinizare credinciosul devine un membru al Bisericii, intră în „singura Biserică a îngerilor şi a oamenilor," devine un „împreună cetăţean cu sfinţii şi veşnic cu Dumnezeu," după cuvintele tainice şi solemne a sfântului Pavel – „vine la muntele Sion şi la oraşul Dumnezeului celui Viu, la Ierusalimul cel de Sus, la o ceată nenumărată de îngeri, la adunarea generală şi Biserica întâilor născuţi, care sunt scrişi în cer şi la Dumnezeu Judecătorul tuturor şi la duhurile oamenilor drepţi făcuţi desăvârşiţi. În această mare îmbulzeală el este unit cu Hristos. Căci, *„unus Chrsitianus – nullus Chrsitianus."*

Esența Bisericii constă în unitatea ei, căci Biserica este Locuinţa unui Duh. Aceasta nu este o unitate sau catolicitate externă sau empirică. Caracterul ecumenic al Bisericii nu este ceva extern, cantitativ, spaţial, nici chiar o calitate geografică şi nu depinde deloc de răspândirea universală a credincioşilor. Unitatea vizibilă a Bisericii este mai mult un rezultat nu o temelie pentru catolicitatea Bisericii. „Universalitatea" geografică derivează şi nu este o necesitate esențială. Catolicitatea Bisericii nu a fost diminuată în primele veacuri ale creştinismului când comunităţile de credincioşi erau împrăştiate ca şi insule mici, la fel ca într-o lume imensă de necredinţă şi rezistenţă. Acest lucru nu s-a diminuat acum când majoritatea lumii nu este cu Hristos. „Deşi un oraş sau o provincie ar putea să se îndepărteze de Biserica Ecumenică," spune mitropolitul Filaret, „Biserica ecumenică v-a rămâne un trup nestricăcios şi complet." Astfel Biserica v-a rămâne ecumenică în „zilele din urmă" când v-a fi compresată într-o „turmă mică," când taina „retragerii" se v-a descoperii şi când credinţa v-a fi cu greu găsită pe pământ. Biserica este catolică în conformitate cu *natura* ei.

Când căutăm la definiţii externe, atunci probabil că natura ecumenică a Bisericii este cea mai bine exprimată prin trăsătura *„temporalității"* (care trece prin toate vremurile). Credincioşii tuturor veacurilor şi a generaţilor, care trăiesc acum, care au trăit şi care vor

fi născuţi aparţin lor în acelaşi fel. Ei formează acum un trup şi prin aceiaşi rugăciune sunt uniţi într-una înaintea unui Domn al măririi. Experienţa acestei unităţii prin toate veacurile este descoperită şi pecetluită de tot cercul cultului dumnezeiesc. În Biserică *timpul este depăşit tainic.* Vărsarea harului pare să oprească timpul, să oprească cursul minutelor şi al anotimpurilor, să depăşească ordinea generală a consecutivităţii şi lipsei de legătură a acelor lucruri care au avut loc în diferite vremuri. Într-o unitate cu Hristos prin har, în darul comuniunii cu Duhul, oamenii diferitelor epoci şi generaţii devin contemporanii noştii vii. Hristos domneşte egal în Biserică – între vii şi între cei plecaţi, căci Dumnezeu nu este Dumnezeul morţilor ci al viilor.

Biserica este o Împărăţie nu din această lume ci una veşnică, căci are un Împărat veşnic – Hristos. Biserica este un fel de chip tainic şi o prevestire a învierii tuturor. Căci Hristos Capul trupului este „viaţa şi *învierea*" a slujitorilor şi a fraţilor lor. Măsura naşterilor nu a fost încă împlinită şi valul timpului încă curge. Biserica se află încă în peregrinările ei istorice dar chiar şi acum timpul nu are nici o putere şi o tărie în ea. Este ca şi cum momentul apocaliptic este zădărnicit – atunci când nu v-a mai fi nici un timp şi timpul v-a înceta. Moartea pământească, separaţia trupului de suflet nu dezbină legătura între cei care au credinţă, nu parţializează şi nu separă membrii în Hristos, nu exclude decedaţii din limitele şi compoziţia Bisericii. În rugăciunile pentru cei plecaţi şi în rânduiala înmormântării îl rugăm pe Hristos „Regele nostru nemuritor şi Dumnezeu" să trimită sufletele celor plecaţi „în locuinţele sfinţilor," „în sălaşurile drepţilor," „în sânurile lui Avraam" unde toţi drepţii se odihnesc. Cu o expresivitate în aceste rugăciuni de plecare ne amintim şi cerem cetelor drepţilor şi maicii lui Dumnezeu, puterilor raiului, sfinţilor mucenici şi tuturor sfinţilor ca şi co-locuitorii noştii în Biserică. Cu un accent puternic conştiinţa catolică şi temporalitatea Bisericii este desluşită în rânduiala înmormântării. Credincioşii care ajung la unire genuină cu Hristos în lupta lor şi în tainele „mântuitoare" nu pot fi separaţi de el chiar

şi de moarte. „Binecuvântaţi sunt cei care adorm în Domnul – sufletele lor vor locui cu cei binecuvântaţi. Rugăciunile pentru cei plecaţi sunt o mărturie şi o măsură a *conştiinţei catolice* a Bisericii.

Cu cucernicie Biserica priveşte orice semne de har care mărturisesc şi confirmă lupta pământească pentru cei plecaţi. Printr-o privire lăuntrică Biserica recunoaşte atât pe drepţii care trăiesc cât şi pe cei plecaţi şi sentimentul Bisericii este mărturisit de preoţia Bisericii. În această recunoaştere a fraţilor şi membrilor lor care „au ajuns la desăvârşire" constă esenţa mistică a ceea ce în vestul creştin se numeşte „canonizarea sfinţilor" şi care este înţeleasă de estul ortodox ca şi mărirea, glorificarea şi binecuvântarea lor. Mai întâi este o mărire a lui Dumnezeu căci „minunat este Dumnezeu întru sfinţii Lui." „Sfinţii lui Dumnezeu," spune Sfântul Ioan Damaschinul, „au domnit şi şi-au stăpânit patimile şi au păstrat neafectate asemănarea chipului lui Dumnezeu, după care au fost creaţi, ei prin propria lor libertate s-au unit cu Dumnezeu şi L-au primit în locuinţele inimii lor şi primindu-L astfel în comuniune prin har, ei au devenit prin natura lor ca El prin har." În ei Dumnezeu se odihneşte – ei au devenit „comori şi locuinţe curate a lui Dumnezeu." În aceasta s-a împlinit taina. La fel cum spuneau părinţii vechi, Fiul lui Dumnezeu a devenit om pentru ca oamenii să se poată îndumnezeii, pentru ca fii oamenilor să devină fiii lui Dumnezeu. În drepţii care încearcă să iubească se împlineşte această măsură a creşterii şi „asemănării" cu Hristos. Sfântul Ioan Damaschinul continuă: sfinţii încă din timpul vieţii lor au fost plini de Duhul Sfânt şi când au murit Duhul Sfânt a fost încă prezent în sufletele lor şi cu trupurile lor în morminte şi cu chipurile şi sfintele lor icoane nu din cauza naturii lor ci din cauza harului şi a activităţii lui... sfinţii sunt vii şi cu îndrăzneală stau înaintea Domnului; ei nu sunt morţi... moartea sfinţilor este mai mult un fel de adormire decât o moarte," căci ei locuiesc în mâinile lui Dumnezeu"; în viaţă şi în lumină... şi „după El Care este viaţa şi sursa vieţii a fost rânduită cu cei morţi, nu îi mai considerăm morţi pe cei care pleacă cu nădejdea învierii şi cu credinţa în El." Nu

numai ca să primim ajutor şi mijlocire Duhul Sfânt învaţă orice credincios să se roage la un sfânt mărit ci să îl şi cheme, prin comuniunea în rugăciune adâncind astfel conştiinţa catolică a Bisericii. În invocațiile noastre a sfinților se arată măsura şi puterea iubirii noastre creştine, se exprimă un sentiment viu de unanimitate şi de putere a unității Bisericii; conversiv, îndoiala sau inabilitatea de a simți mijlocirea harului şi a intervenției sfinților de partea noastră înaintea lui Dumnezeu nu numai a unei slăbiri a iubirii a legăturilor Bisericii şi a frățietății ci şi o descreştere în plinătatea credinței în valoarea ecumenică şi puterea Întrupării şi Înviere.

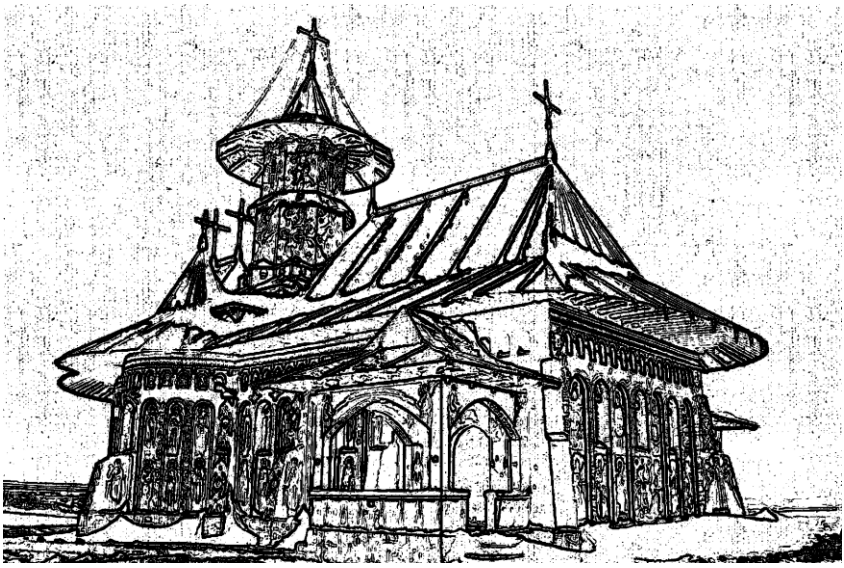
Una din cele mai tainice anticipări ale Bisericii Ortodoxe este contemplarea „vălului protector al Maicii Domnului," a stării ei constante în rugăciune pentru lume înconjurată de toți sfinții, în fața tronului lui Dumnezeu. „Astăzi Fecioara stă în biserică şi cu cetele sfinților se roagă lui Dumnezeu pentru noi toți; îngerii şi marii preoți venerează; apostolii şi profeții se îmbrățişează – căci Maica lui Dumnezeu se roagă Dumnezeului celui veşnic!" Astfel Biserica îşi aminteşte de viziune care a fost văzută de Sfântul Andrei, nebunul pentru Hristos. Ceea ce a fost atunci văzut vizibil rămâne acum şi v-a sta pentru toate veacurile. „Contemplația Vălului Ocrotitor" a Maicii Domnului este o viziune a Bisericii cereşti, o viziune a unității nefrânte şi pururea existente a Bisericii cereşti şi pământeşti. Este şi o înainte vedere a întregii existențe dincolo de mormânt, a drepților şi a sfinților, este o rugăciune neobosită, o mijlocire şi o mediere. Iubirea este „unirea întregii desăvârşiri." Binecuvântarea drepților este o iubire sălăşluitoare. Marele sfânt oriental Sfântul Isaac Sirianul cu o îndrăzneală incomparabilă, poartă mărturie la puterea atotîmbrățişătoare care încoronează luptele creştine. În conformitate cu cuvintele lui această luptă pentru Dumnezeu îşi primeşte plinătatea şi completitudinea în curăție – şi curăția este „o inimă care este milostivă pentru toate ființele create." Ce este o inimă milostivă? Întreabă sfântul şi tot el răspunde: „o inimă arzând pentru toată creația, pentru oameni, păsări, brute, demoni şi toate creaturile din

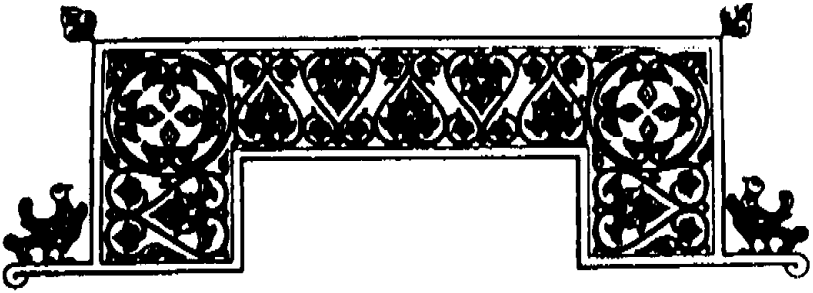
amintirea lor şi din contemplarea lor ochii unui astfel de om varsă lacrimi: din cauza unei mari compasiuni care îi ţine inima şi marea sa constantă, el este copleşit cu o milă tandră pe care nu o poate purta sau auzi de ea nici un fel de mică întristare suferită de creatură. Prin urmare el se roagă ore întregi cu lacrimi pentru animalele cele dobitoceşti şi pentru duşmanii Adevărului şi pentru cei care îl bat fiindcă ei ar trebui să îl apere şi ar trebui să arate milă; el se roagă pentru toate reptilele, iar din această mare compasiune se ridică în inima sa asemănarea cu Dumnezeu." Dacă chiar şi pe pământ rugăciunea sfinţilor este atât de aprinsă, ea arde cu o flacără şi mai aprinsă „acolo" în „sânurile Tatălui" pe marginea iubiri dumnezeieşti, aproape de Dumnezeu, a Cărui nume este Iubire, a cărui grijă despre lume este Iubirea. Rugăciunile catolice triumfătoare nu încetează. După cum a spus Sfântul Ciprian – rugăciunea creştină este pentru toată lumea; toţi se roagă nu numai pentru sine ci pentru toată lumea, că toţi formează unul şi ne rugăm astfel nu cu o rugăciune individuală ci cu una comună tuturor, cu sufletul în toţi. Tot actul rugăciunii trebuie determinat de o conştiinţă ecumenică şi o iubire unanimă care include numele celor care sunt ştiute numai de Dumnezeu. Nu este caracteristic unui creştin să se simtă singur şi separat de toţi căci el este mântuit numai în unitatea Bisericii. Coroana tuturor rugăciunilor este iubirea arzândă care a fost exprimată în rugăciunea lui Moise: „iartă-le păcatele şi dacă nu şterge-mă pe mine Te rog din cartea în care Tu ai scris..." Centrul cultului Bisericii este cultul euharistic. Aici este unită *toată* Biserica. Aici un sacrificiu este făcut şi sunt oferite rugăciuni „pentru toţi şi pentru toate," aici este amintită Biserica militantă şi triumfătoare. În taina acţiune a liturghiei „puterile cereşti nevăzut slujesc cu noi," ele sunt prezente şi slujesc cu preotul slujitor. Marilor sfinţi li s-a oferit uneori de harul lui Dumnezeu să contemple forma vizibilă care este ascunsă de vederea păcătoşilor – co-slujirea îngerilor. Astfel se ştie că Sfântului Serafim de Sarov cu o anumită ocazie a văzut intrarea triumfală a Domnului Măririi înconjurat de cetele îngereşti. O astfel de intrare

este reprezentată în icoane pe pereții altarului nu numai ca și un simbol ci ca și o indicație că invizibil toată această actualitate are loc. Toată decorația icoanelor a Bisericii vorbește general de unirea tainică a prezenței actuale a sfinților cu noi. „Ni-l imaginăm pe Hristos Regele și Domnul fără să se separe El de armata Lui, Armata Domnului și a sfinților" – spune Sfântul Ioan Damaschinul. Sfintele icoane nu sunt numai imagini de amintire, „chipuri ale trecutului și ale dreptății," nu numai poze ci lucruri sfinte cu care, după cum au explicat sfinții, este prezent „Domnul" și prin har este în comuniune cu ei. Există o legătură obiectivă tainică între „chip" și „Prototip," între asemănare și cel care este reprezentat care este reprezentat în icoanele făcătoare de minuni care arată puterea lui Dumnezeu. „Un cult venerator" exprimă idea concepției Bisericii a trecutului: nu este numai o amintire a ceva plecat, ci o viziune prin har a ceva fixat veșnic, o viziune a ceva tainic, o prezență prin har a celor care sunt morți și plecați de la noi, „o unitate bucuroasă a întregii creații."

Toată creația are un cap în Hristos. Prin întrupare Fiul lui Dumnezeu, în conformitate cu expresia minunată a Sfântului Irineu al Lyonului, „*a început din nou* un lung rând de ființe umane." Biserica este posterioritatea duhovnicească a celui de al Doilea Adam și în istoria sa lucrarea ei de răscumpărare este împlinită și completată, în timp ce iubirea sa înflorește și se aprinde în ea. Biserica este o împlinire a lui Hristos și a Trupului Său. În conformitate cu cuvintele clare ale Sfântului Ioan Hrisostom, „numai atunci este Împlinitorul Capul când un trup desăvârșit v-a fi format." Există o mișcare tainică – care a început din ziua plină de teamă a Cincizecimii, atunci când în fața primilor aleși câțiva au fost ca și cum toată creația ar fi primit o creștinizare înflăcărată a Duhului în spre țelul ultim, atunci când în toată mărirea Noul Ierusalim v-a apare și Sărbătoare Nunții Mielului v-a începe. În întinderea veacurilor oaspeții și aleșii vor fi adunați. Oamenii Împărăției veșnice sunt adunați. Împărăția v-a fi selectată și pusă la o parte dincolo de limitele timpului. Împlinirea v-a fi plinită în

învierea cea de pe urmă - atunci plinirea completă şi mărirea a întregului înţeles al *catolicităţii* Bisericii v-a fi descoperit.





SFINTELE ICOANE[292]

Prima duminică a postului este Duminica Ortodoxiei. A fost stabilită ca şi o zi memorială specială a Sinodului de la Constantinopol în 843. Comemorează mai întâi victoria Bisericii asupra ereziei iconoclaştilor: a fost restabilită folosirea şi cinstirea sfintelor icoane. În această zi continuăm să cântăm troparul Sfântului Chip al lui Hristos: *„cinstim sfântul Tău chip O Hristoase..."*

La prima vedere se pare că este o ocazie nepotrivită să comemorăm mărirea Bisericii şi pe toţi eroii şi martirii Credinţei Ortodoxe. Nu ar fi mai rezonabil să facem astfel în zilele dedicate amintirii marilor Sinoade Ecumenice sau a Părinţilor Bisericii? Nu este oare cinstirea icoanelor mai mult o parte din ritualul şi ceremonialul extern? Nu este pictarea icoanelor doar o decoraţie, una destul de frumoasă şi în multe feluri instructive, dar cu greu un articol de credinţă? Aşa este opinia curentă, din păcate răspândită larg chiar printre ortodocşi. aceasta stă mărturie pentru o decădere gravă a artei religioase. De obicei confundăm icoanele cu „picturi religioase" şi prin urmare nu avem nici o dificultate în folosirea celor mai nepotrivite picturi ca şi icoane, chiar şi în Bisericile

[292] „Sfintele Icoane" a apărut original ca şi un editorial în *Periodicul Seminarului Teologic Sfântul Vladimir,* Vol. 2, No. 3 (Primăvara, 1954).

noastre. Mult prea adesea pur şi simplu uităm de semnificaţia Sfintelor Icoane. Am uitat adevăratul şi ultimul scop al icoanelor.

Să ne întoarcem la mărturia Sfântului Ioan Damaschinul – unul dintre cei mai puternici apărători ai Sfintelor Icoane în perioada de luptă – marele teolog şi poet devoţional al Bisericii noastre. Într-una din predicile lui în apărarea Sfintelor Icoane el spune: „am văzut chipul uman al lui Dumnezeu şi sufletul îmi este mântuit." Este o afirmaţie puternică şi mişcătoare. Dumnezeu este invizibil, El locuieşte în lumina neapropiată. Cum poate un om slab să Îl vadă şi să-L înţeleagă? Acum Dumnezeu s-a arătat în trup. Fiul lui Dumnezeu care este în sânurile Tatălui, „ a venit din cer" şi „s-a făcut om." El a locuit între noi. Aceasta a fost marea mişcare a Iubirii. Părintele ceresc a fost mişcat de mizeria omului şi a trimis pe Fiul Său fiindcă a iubit lumea. „Nici un om nu l-a văzut pe Dumnezeu decât Fiul Unul Născut care este în sânurile Tatălui, Acela l-a făcut cunoscut." *Ioan* 1: 18. Icoana lui Hristos Dumnezeul întrupat este o mărturie continuă a Bisericii faţă de taina sfântă a Întrupării, care este opinia şi substanţa credinţei şi nădejdii noastre. Iisus Hristos, Binecuvântatul nostru Dumnezeu este Dumnezeu întrupat. Înseamnă că de la Întrupare Dumnezeu este vizibil. Putem avea acum o imagine adevărată a lui Dumnezeu.

Întruparea este o idetificare intimă şi personală a lui Dumnezeu cu omul, cu nevoile şi mizeria omului. Fiul lui Dumnezeu „a fost făcut om," după cum se afirmă în Crez, „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire." El a luat asupra Sa păcatele lumii şi a murit pentru noi păcătoşii pe lemnul Crucii şi prin urmare El a făcut lemnul crucii noul arbore al vieţii pentru credincioşi. El a devenit primul şi ultimul Adam, Capul unei umanităţi noi şi răscumpărate. Întruparea înseamnă o intervenţie personală a Iubirii şi milei. Sfânta icoană a lui Hristos este un simbol al acesteia, ceva mai mult decât un simbol şi un semn. Mai este şi un semn eficent şi un simbol al prezenţei locuitoare a lui Hristos în Biserică. Chiar şi într-un portret obişnuit există ceva din persoana portretizată. Un portret nu numai că ne reaminteşte de

persoană, dar cumva converge ceva din el, reprezintă persoana, „o face prezentă din nou." Acest lucru este şi mai adevărat despre imaginea sacră a lui Hristos. După cum ne-au învăţat învăţătorii Bisericii – în special Sfântul Teodor Studitul un alt mare apărător şi mărturisitor al icoanelor – o Icoană, într-un anumit sens aparţine personalităţii lui Hristos. Domnul este acolo în „Sfintele Sale Imagini."

Prin urmare nu oricui îi este permis să facă sau să picteze icoane, dacă voim ca ele să fie cu adevărat icoane. Pictorul de icoane trebuie să fie un membru credincios la Bisericii şi trebuie să se pregătească pe sine pentru această datorie prin post şi rugăciune. Nu este numai o problemă de artă, de îndemânare artistică şi tehnică. Pentru acelaşi motiv, arta trebuie să fie în întregime subordonată regulii credinţei. Există limite imaginaţiei artistice. Există anumite motive modele stabilite care trebuie urmate. În orice caz, icoana lui Hristos trebuie executată într-un astfel de fel încât să conveargă adevărata concepţie a persoanei Sale, să mărturisească Dumnezeirea Sa, totuşi întrupată. Toate aceste reguli au fost ţinute cu stricteţe în Biserică de secole şi apoi au fost uitate. Până şi necredincioşilor li s-a permis să picteze icoane în Biserici şi prin urmare anumite icoane nu sunt nimic altceva decât picturi, arătându-ne doar un om. Aceste icoane eşuează în a fi „icoane" într-un sens propriu şi încetează să fie mărturii ale Întrupării. În astfel de cazuri, pur şi simplu nu facem nimic altceva decât să ne „decorăm" bisericile.

Folosirea icoanelor a fost una dintre cele mai distinctive trăsături ale Bisericii Ortodoxe Orientale. Vestul creştin, chiar înainte de schismă a înţeles puţin faţă de substanţa dogmatică şi devoţională a picturii icoanelor. În vest însemnau doar decoraţii. Sub influenţă vestică pictura de icoane s-a deteriorat în timpurile moderne. Decăderea picturii icoanelor a fost un simptom al slăbirii credinţei. Arta icoanelor nu este numai o problemă neutră. Ea aparţine credinţei.

Nu ar trebuie să fie nici un hazard şi nici o „improvizaţie" în pictarea Bisericilor noastre. Hristos nu este niciodată singur, afirma Sfântul Ioan Damaschinul. El este întotdeauna cu sfinţii Săi, care sunt prietenii Lui veşnici. Hristos este capul şi adevăraţii credincioşi sunt Trupul. În Bisericile vechi tot stadiul Bisericii triumfătoare este reprezentat pictorial pe ziduri. Din nou, aceasta nu a fost doar o decoraţie, nu a fost nici o poveste spusă în liniile şi în culorile pentru cei neştiutori şi neliteraţi. A fost mai mult o introspecţie în realitatea invizibilă a Bisericii. Toată compania Cerului a fost reprezentată pe ziduri fiindcă este prezentă acolo, prin invizibilitate. Întotdeauna ne rugăm la intrarea cea mică ca „sfinţii să intre cu noi şi să slujească cu noi." Fără îndoială rugăciunea noastră este auzită. Noi nu vedem îngeri. Vederea noastră este slabă. Dar se spune despre sfântul Serafim că obişnuia să îi vadă căci cu adevărat ei erau acolo. Aleşii Domnului şi Biserica triumfătoare îi văd. Icoanele sunt semne ale acestei prezenţe. „În Biserica măriri Tale stând în cer ni se pare a sta."

Astfel, este destul de natural ca de Duminica Ortodoxiei nu numai să restaurăm sărbătorirea icoanelor ci să şi comemorăm acel trup măreţ al mărturiei şi credincioşii care au profesat credinţa lor, chiar cu costul securităţii lor lumeşti, al prosperităţii şi al vieţii. Este o mare zi a Bisericii. De fapt, în această Duminică nu sărbătorim Biserica Cuvântului întrupat: comemorăm iubirea răscumpărătoare a Părinţilor, iubirea Fiului celui crucificat şi Frăţietatea Duhului Sfânt, făcută vizibilă în întreaga companie a credincioşilor, care au intrat deja la odihna cea veşnică, în Bucuria Veşnică a Domnului şi Mântuitorului lor. Sfintele Icoane sunt mărturiile noastre faţă de mărirea Împărăţiei ce v-a să vină şi este deja prezentă.

„NEMURIREA” SUFLETULUI•

Sunt creştinii ca şi creştini dedicaţi necesar crezului în Nemurirea sufletului uman? Ce înseamnă nemurirea în universul creştin al discursului? Întrebările nu sunt în nici un fel retorice. Etienne Gilson, în conferinţele lui Gifford s-a simţit obligat să spună următoarea remarcă: „pe de-a întregul,” spunea el, „creştinismul fără nemurirea sufletului este inconceptibil” – dovada este că el s-a conceput astfel. Ceea ce este din contră absolutul inconceptibil este creştinismul fără o Înviere a Omului.”[293] O trăsătură izbitoare a istoriei primare a Omului a fost că mulţi dintre cei mai buni scriitori al celui de al doilea secol se pare că au negat emfatic nemurirea (naturală) a sufletului. Aceasta nu pare să fie o opinie excepţională sau extravagantă numai a numitor scriitori, ci învăţătura obişnuită a veacului. Ea nu a fost abandonată nici în veacul următor. Episcopul Anders Nygren, în celebra sa carte, *Den kristna karlekstanken genom tiderna,* laudă apologiştii secolului al doilea tocmai pentru curajoasele afirmaţii şi le vede ca şi o expresie a adevăratului duh evanghelic. Principalul accent a fost atunci la fel ca şi în opinia lui Nygren mai mult pe „Învierea *trupului*” decât pe „Nemurirea *sufletului*.”[294] Un erudit

---

• „Nemurirea sufletului” a apărut mai întâi ca şi „Învierea vieţii” în *Buletinul Universităţii Harvard, Divinity School,* XLIX, No. 8 (Aprilie, 1952), 5-26. Retipărit cu acordul autorului.

293 *L'esprit de la Philosophie Médiévale* (2 ed., Paris, 1944), p. 179.

294 Agape şi Eros: Istoria Ideii Creştine despre Iubire (Londra, 1938), II:I, pp. 64 ff.

anglican din secolul al XVII-lea, Henry Dodel (1641-1711, ales odată Cadmen „Praelector" de Istorie al Universităţii din Oxford), a publicat în Londra o carte curioasă, sub un titlu mai mult uimitor:

Un discurs epistolar, dovedind din Scripturi şi din Primii Părinţi că Sufletul este natural muritor, dar imortalizat de plăcerea lui Dumnezeu, la Pedeapsă sau la Răsplată, prin unirea cu Duhul baptismal. Din moment ce s-a dovedit că nimeni nu are puterea de a dărui acest Duh care imortalizează de la apostoli ci numai episcopii (1706).

Argumentul lui Dodwell a fost adesea confuz şi complicat. Principala valoare a cărţii consta în imensa ei erudiţie. Dodwell pentru prima dată a colectat o imensă masă de informaţii despre doctrina primară a omului în creştinismul primar, deşi nu o putea folosii cum se cuvine. El a avut dreptate în crezul lui că creştinismul nu era preocupat de o „imortalitate" *naturală* ci cu Comuniunea *supranaturală* a sufletului cu Dumnezeu, „singurul care are nemurire" (1 Timotei 6: 16). Nu este de mirare că cartea lui Dodwel a provocat o controversă violentă. O acuză formală de erezie a fost ridicată asupra autorului. Totuşi, el a găsit nişte susţinători fervenţi. Un scriitor anonim, „un prezbiter al Bisericii Angliei" a publicat două cărţi despre subiect, prezentând un studiu grijuliu despre evidenţele patristice că „Duhul Sfânt" a fost Autorul Nemuririi sau Nemurirea (a fost) un Dar Particular al Evangheliei şi nu un „Ingredient natural al sufletului" şi că „Nemurirea (a fost) *naturală* Sufletelor Umane, Darul lui Iisus Hristos adunat de Duhul Sfânt în botez."[295] Ceea ce a fost interesant în această controversă a fost că teza lui Dodwell a fost opusă în special de „liberalii" zilei şi cel mai

[295] Autorul identificat ca şi Joseph (sau John) Pitts, dar nu se ştie nimic despre om. Numele apare doar în vechile cataloage (de la British Museum) şi bibliografi. Cărţile titlu sunt prea lungi pentru a fi redate aici deplin. Amblele cărţi au fost publicate în 1706. Dodwell şi-a apărat poziţia sa într-o carte: *O apărare preliminară a discursului epistolar, cu privire la distincţia dintre suflet şi duh* (Londra, 1707). Punctul de început al lui Dodwell pare să fie Sfântul Irineu; s. *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello,* A.M., etc, Oxoniae, 1689, p. 469 ff. – Tratez aici toată controversa într-un alt eseu de la meu, *Problema omului în teologia şi filosofia engleză a secolului al XVII-lea,* care v-a fi publicată scurt.

mare oponent literar a fost celebrul Samuel Clarke de la Sfântul Iacob, Westminister un ucenic de-al lui Newton şi un corespondent de-al lui Leibnitz, notoriu pentru crezurile şi ideile lui neortodoxe, un om tipic al epocii Latitudinarianismului şi a Iluminismului. A fost o privire neobişnuită: „nemurirea" contestată de un „Ortodox" şi apărată de un Latitudinarian. De fapt, este la ceea ce ar trebui să ne aşteptăm. Crezul într-o imortalitate *naturală* a fost una din „dogmele" de bază ale Deismului acelui timp. Un om al Iluminismului putea renunţa uşor la doctrinele Revelaţiei, dar nu îşi permitea nici o îndoială despre „adevărul" Raţiunii. Gilson a sugerat că „ceea ce este cunoscut sub numele unei doctrine „moraliste" a secolului al XVII-lea a fost de fapt o întoarcere la poziţia Părinţilor timpuri şi nu după cum se pare o manifestare a unui duh libertin."[296] Ca şi o afirmaţie generală nu se putea susţine. Toată situaţia din secolul al XVII-lea a fost mult mai complexă şi mai complicată decât a presupus Gilson. Totuşi, în cazul lui Dodwell (şi a altora) prezumţia lui Gilson este justificată deplin. A existat o „întoarcere evidentă la opoziţia Primilor Părinţi:"

Sufletul ca şi „creatură"

Sfântul Iustin, în *Dialogul cu Trifon* ne spune despre povestea convertirii sale. În căutarea sa după adevăr el a mers mai întâi la filosofi şi pentru un timp a fost mulţumit cu învăţătura platonicilor. „Percepţia lucrurilor necorporale m-a copleşit şi teoria platonică a ideilor a adăugat o aripă la mintea mea." Apoi a întâlnit un învăţător creştin, un om bătrân şi respectabil. Între întrebările ridicate în cursul conversaţilor a fost şi cea a naturii sufletului. Nu trebuie să chemăm sufletul nemuritor, a afirmat creştinul. „Căci dacă ar fi aşa ar trebui să-l numim deasemenea şi nenăscut," εἰ ἀθάνατός ἐστι καὶ ἀγγέννητος δηλαδή. Aceasta a fost teza platoniştilor. Acum, Dumnezeu este „nenăscut" şi veşnic şi pentru acest motiv El este

[296] Gilson, 179, n. 1.

dumnezeiesc. Pe de altă parte, lumea este „născută" şi „sufletul este o parte din ea." Probabil că a existat un timp când ele „nu erau în existenţă." Prin urmare ele nu sunt nemuritoare, „din moment ce lumea ne-a apărut născută." Sufletul nu este viaţă prin sine, ci numai „părtaş" la viaţă. Numai Dumnezeu singur este viaţă, sufletul nu poate decât *să aibă* viaţă. „Puterea de a trăi nu este un atribut al sufletului, ci a lui Dumnezeu." Mai mult Dumnezeu dă viaţă duhurilor, „după cum binevoieşte." Toate lucrurile create „au natura decăderii şi ele sunt astfel încât ele pot fi şterse şi încetează să existe." Creaturile astfel sunt „coruptibile" (*Dial.,* 5 şi 6). Principalele dovezi clasice ale nemuririi derivate din *Phaedo* şi *Paedrus* sunt declinate şi dezaprobate şi principalele lor presupoziţii sunt respinse direct. După cum s-a exprimat profesorul A. E. Taylor, „pentru gândirea grecească ἀθανασία sau ἀφθαρσία au însemnat aceleaşi lucruri ca şi „divinitate" şi incluse în concepţia ingeneralităţii la fel ca şi în cea a indestructibilităţii."[297] A supune că „sufletul este nemuritor" pentru un grec ar însemna să spui „că este necreat" veşnic şi „dumnezeiesc." Tot ceea ce are un început v-a avea un sfârşit. În alte cuvinte, pentru un grec, „nemurirea" sufletului ar implica „veşnicia," o „pre-existenţă" veşnică. Numai ceea ce nu are un început poate fi veşnic. Creştinii nu se pot împăca cu această presupoziţie „filosofică" după cum au crezut ei în Creaţie şi prin urmare ei trebuiau să nege „nemurirea" (în înţelegerea greacă a cuvântului). Sufletul nu este o fiinţă independentă sau guvernată prin sine, ci tocmai o *creatură* şi existenţa ei se datorează lui Dumnezeu, Creatorul. În conformitate, ele pot fi „nemuritoare" *prin natură,* ci numai prin „buna plăcere a lui Dumnezeu," *prin har.* Argumentul „filosofic" pentru „nemurirea" (naturală) s-a bazat pe „necesitatea" existenţei. Din contră să spui că lumea este *creată* înseamnă să accentuezi mai mult decât orice *contingenţa* sa radicală şi tocmai – o contingenţă în *ordinea*

[297] A. E. Taylor, *Platon: omul şi lucrările lui,* p. 176; cf. J. Leberton, *Historie de la Dogme de la Trinité,* t. II (Paris, 1928), p. 635 ff.

existenţei. În alte cuvinte o lume creată este o lume care *ar putut să nu existe de loc.* Acesta ar însemna să spunem că lumea este în întregime şi deplin, *ab alio* şi în nici un caz *a se.*[298] După cum se exprimă Gilson, „există anumite fiinţe care sunt diferite radical de Dumnezeu cel puţin în aceasta că sunt neasemănătoare cu El, ele ar fi putut să nu existe şi pot într-un anume fel să înceteze să existe."[299] „Ar putea înceta" nu înseamnă necesar „*va* (actualmente) *înceta.*" Sfântul Iustin nu a fost un condiţionalist şi numele lui a fost invocat de apărătorii unei „nemuriri condiţionale" destul de vagi. „Nu spun că sufletele mor..." Tot argumentul este polemic şi scopul lui a fost de a accentua crezul în Creaţie. Ne întâlnim cu acelaşi mod de raţionament în alte scrieri din secolul al doilea. Sfântul Teofil al Antiohiei a insistat pe caracterul „neutru" al Omului. „*Prin natură,*" Omul nu este nici „nemuritor" nici „muritor" ci „capabil de ambele," δεκτικόν ἀμφοτέρων. "Căci dacă Dumnezeu a făcut omul nemuritor de la început, El l-ar fi făcut dumnezeu." Dacă Omul de la început ar fi ales lucrurile nemuritoare, în ascultare cu porunca lui Dumnezeu, el ar fi fost răsplătit cu nemurirea şi ar fi devenit Dumnezeu, "un Dumnezeu adoptiv," *deus assumptus,* θεὸς ἀναδειχθείς (*Ad Autolycum* II, 24 şi 27). Taţian a mers şi mai departe. "Sufletul nu este în sine nemuritor, o grecilor, ci muritor. Totuşi este posibil pentru el să nu mai moară." (*Oratio ad Graecos,* 13). Gândirea apologiştilor primari nu a fost liberă de contradicţii, nici nu a fost întotdeauna exprimată cu acurateţe. Principala afirmaţie era întotdeauna clară: problema nemuririi umane trebuia înfăţişată în contextul doctrinei Creaţiei. Am mai putea spune: nu ca şi o problemă metafizică ci ca una religioasă mai întâi de orice. "Nemurirea" nu este un atribut al sufletului, ci ceva care depinde în cele din urmă de relaţia actuală a omului cu Dumnezeu, Stăpânul şi Creatorul lui. Nu numai destinul

[298] Cf. articolului meu: „Idea Creaţiei în Filosofia creştină," *The eastern Churches Quarterly,* VIII, Număr suplimentar: natură şi har, 1949; s. deasemenea Gilson, *op. cit.,* ch- IV: „Les êtres et leur contingence," p. 63 ff.

[299] Gilson, *Dumnezeu şi filosofia,* 1941.

ultim al Omului poate fi dobândit numai în comuniune cu Dumnezeu, dar chiar existența omului, "supraviețuirea" sau îndurarea lui depinde de voința lui Dumnezeu. Sfântul Irineu a continuat aceiași tradiție. În lupta sa împotriva gnosticilor el a avut un motiv special să accentueze caracterul creatural al sufletului. El nu vine din "altă lume," fiind scutit de corupție; el aparține lumii create. S-a afirmat, spune Sfântul Irineu, că pentru a sta în existență sufletele trebuie să fie "nenăscute" (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint imortales*), căci altcumva ele ar fi trebuit să moară cu trupurile (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). El respinge acest argument. Ca şi creaturi, sufletele "îndură atât cât vrea Dumnezeu să îndure (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). *Perseverantia* corespunde aici grecului: διαμονή. Sfântul Irineu foloseşte aceiaşi frază ca şi Sfântul Iustin. Sufletul nu este viață prin sine; el participă la viață prin mila lui Dumnezeu (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitiam vitam*). Singur Dumnezeu *este* viaţa şi singurul Dătător de Viață (*Adversus haereses*, II, 34). Chiar Clement al Alexandriei în ciuda platonismului său îşi reamintea ocazional că sufletul nu era nemuritor "prin natură" (*Adumbrationes in* 1 Petri 1: 9: *hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incoruptibilis, des gratio Dei... perficitur incorruptibilis*.[7a] Sfântul Atanasie a demonstrat nemurirea sufletului prin argumente care merg înapoi la Platon (*Adv. Gentes*) totuşi el a insistat foarte puternic că tot ceea ce este creat „prin natură" este foarte instabil şi expus distrugerii (*ibidem,* 41: φύσιν ρευστὴν οὐσαν καὶ διαλυομένην). Chiar Augustin a fost conştient de necesitatea de a califica nemurirea sufletului: *anima hominis immortalis est secundum quendum suum; non enim omni modo sicut Deus* (*Epist.* VFF, *Ad Hieronymum*). „În conformitate cu mutabilitatea acestei vieți, se poate spune că ea este muritoare." (*In Jo.*, tr. 23, 9; cf. *De Trinitate,* I, 9. 15 şi *De civ. Dei,* 19, 3: *mortalis in quantum mutabilis*). Sfântul Ioan Damaschinul spune că până şi îngerii sunt nemuritori nu prin natură, ci prin har (*De fide*

[7a] se poate disputa dacă traducerea (de Cassiodorus) este de încredere.

orth. II, 3: οὐ φύσει ἀλλὰ χάριτι) şi o dovedeşte într-un fel mai mult sau mai puţin ca apologiştii (*Dial. c. Manich.*, 21). Găsim aceiaşi afirmaţie emfatică în scrisoarea „sinodală" a Sfântului Sofronie, patriarhul Ierusalimului (634) care a fost citită şi primită favorabil la al Şaselea Sinod Ecumenic (681). În ultima parte a scrisorii sale Sofronie condamnă greşelile origeniştilor, pre-existenţa sufletului şi apocatastaza şi afirmă deschis că „fiinţele intelectuale" (τὰ νοητὰ) deşi nu mor (θνήσκει δὲ οὐδαμῶς) sunt totuşi „nemuritoare *prin natură*," dar numai prin *harul lui Dumnezeu* (*Mansi,* XI, 490-492; *Migne,* LXXXVII. 3, 3181). S-ar mai putea adăuga că până şi în al XVII-lea secol această tradiţie primară nu a fost uitată în est şi avem o înregistrare contemporană interesantă a unei dispute între episcopii greci ai Cretei tocmai cu privire la această problemă: dacă sufletul este nemuritor „prin natură" sau „prin har."[300] Am putea concluziona: când discutăm problema Nemuririi dintr-un punct de vedere creştin trebuie să ţinem în minte natura creaturală a sufletului. Înseşi existenţa sufletului este contingentă, adică „condiţională." Este condiţionată de creativul *fiat* al lui Dumnezeu. Totuşi un dat al existenţei, o existenţă care nu este implicată necesar în „esenţă" nu este necesar una tranzientă. Creativul fiat este un act liber dar ultim. Dumnezeu a creat lumea pur şi simplu *pentru existenţă*: ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα (Înţelepciunea lui Solomon 1: 14). Nu există nici o dispoziţie pentru acest decret creativ. Începătura antinomiei este tocmai acolo: lumea are *un început contingent*, totuşi nu are nici *un sfârşit*. Ea stă prin voinţa imutabilă a lui Dumnezeu.[301]

---

[300] Înregistrarea disputei între Atanasie Caravella, episcop de Hiera şi Neofitus Patellarius, mitropolitul Cretei cu participarea lui Panagiotis Nicosius, celebrul dragoman de Porta care a fost instrumentul publicării „Mărturisirii Ortodoxe" a lui Petru Movilă în Olanda şi a Faptelor Sinodului de la Ierusalim în 1672 a fost publicată de Arhimandritul Arsenie (Ivascenko). „Descrierea Manuscrisului aflat în Biblioteca Mănăstirii Muntelui Sinai," *Khristianskoe Chtenie,* 1884, Iulie-august, pp. 181-229.

[301] Acest puncta fost tratat foarte bine de Hermann Schultz în valoroasa sa carte: *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Göttingen, 1861).

***

În gândirea curentă de astăzi, „nemurirea sufletului" este supra-accentuată în aşa măsură încât „mortalitatea primară" a omului este aproape trecută cu vederea. Numai în filosofiile „existenţialiste" recente ne este îngăduit să ne reamintim că existenţa stă intrinsec *sub specie mortis*. Pentru om moartea este o catastrofă. Ea este ultimul (sau ultimatul) său *vrăjmaş,*" ἔσχατος ἐχθρός (1 Cor. 15: 26). „Nemurirea" este evident un termen *negativ;* este corelativ cu termenul „moarte." Aici din nou găsim creştinismul într-un conflict deschis şi radical cu „elenismul," mai întâi de orice cu platonismul. W. H. Reade, în cartea sa recentă, *Provocarea creştină a filosofiei,*[302] tratează destul de bine două citate: „şi Cuvântul s-a făcut carne şi a locuit printre noi" (Ioan 1; 14) şi „lui Plotin, filosoful vremurilor noastre îi era ruşine că se afla în carne" (Porfirie, *Viaţa lui Plotin,* I). Reade începe mai apoi: „când mesajul Zilei crăciunului şi sumarul scurt al crezului maestrului lui Porfirie sunt puse în comparaţie directă, este cât se poate de evident că ele sunt în întregime incompatibile. Că nici un creştin nu poate fi posibil un platonist şi nici un platonist creştin şi pentru acest fapt elementar platoniştii ca să le facă dreptate au fost perfect conştienţi."[10a] Aş adăuga că, din nefericire, creştinii nu par să fi fost conştienţi „de acest fapt elementar." Prin veacuri până în zilele noastre, platonismul a fost filosofia favorită a oamenilor creştini înţelepţi. Nu este scopul nostru să explicăm cum şi de ce s-a întâmplat. Dar această neînţelegere nefericită (ca să nu spunem mai mult) a rezultat într-o confuzie deplină în gândirea modernă despre moarte şi nemurire. Am putea folosii încă vechea definiţie a morţii: este o separaţie a sufletului de trup, ψυχῆς χωρισμός ἀπό σώματος (Nemesius, *De natura hominis,* 2, el citează pe Crisip). Pentru un grec

[302] Londra: S.P.C. K., 1951.

[10a] Op. cit., p. 70. În ritualul estic Ioan 1: 1-17 este lecţia de Paşti şi nu de Crăciun (ca în Occident).

era o *liberare*, o „întoarcere" în sfera nativă a duhurilor. Pentru creştin era *catastrofa,* o fustrare a existenţei umane. Doctrina greacă a nemuririi nu putea rezolva niciodată problema creştină. Unica soluţie adecvată a fost oferită de mesajul învierii lui Hristos şi de promisiunea unei învieri generale a morţilor. Dacă ne întoarcem din nou la antichitatea creştină, găsim acest punct exprimat clar încă de la început. Sfântul Iustin a fost destul de emfatic la început. Oamenii care spus că nu există o înviere a morţilor şi că sufletele lor, când mor, sunt duse în rai nu sunt deloc creştini" (*Dial.*, 80). Autorul necunoscut al tratatului Despre înviere (atribuit tradiţional Sfântului Iustin) afirmă problema destul de acurat."Căci ce este omul decât numai un animal rezonabil compus din trup şi suflet? Este sufletul prin sine om? *Nu*, ci sufletul omului. Se poate numii trupul om? *Nu*, ci sufletul omului. Nici una dintre acestea nu se numeşte om, ci ceea ce este făcut din cele două se numeşte om şi Dumnezeu a chemat omul la viaţă şi înviere, El *nu a chemat o parte*, ci *întregul*, adică sufletul şi trupul" (*De Resurr.,* 8). Atenagoras al Atenei dezvoltă acelaşi argument în admirabilul său tratat *Despre învierea morților*. Omul a fost creat de Dumnezeu pentru un scop definit, pentru o existenţă perpetuă. Acum, „Dumnezeu ia dat fiinţă independentă şi viaţă nici naturii trupului separat, ci omului, compuşi din trup şi suflet, pentru ca aceleaşi părţi din care sunt compuşi, atunci când se nasc şi trăiesc, ei îşi vor dobândii după terminarea acestei vieţi un final comun; sufletul şi trupul compuşi *dintr-o entitate vie*." Atenagora argumentează că nu ar mai exista un om dacă completitudinea acestei structuri ar fi ruptă, căci ar fi ruptă şi identitatea individului. Stabilitatea trupului, continuitatea lui în natura proprie, trebuie să corespundă nemuririi sufletului. „Entitatea care primeşte intelect şi raţiune în *om* şi *nu sufletul singur*. Consecvent omul trebuie să rămână veşnic compus din suflet şi trup." Altcumva nu ar exista nici un om, ci numai părţi din om. „Acest lucru este imposibil, dacă nu există înviere. *Căci dacă nu există înviere, natura oamenilor ca oameni nu ar mai continua"* (15). Presupoziţia primară a întregului argument este că trupul aparţine intrinsec

plinătăţii existenţei umane. Prin urmare omul, *ca om*, ar înceta să existe, dacă sufletul ar rămâne veşnic „dezmembrat." Este tocmai opusul la ceea ce susţineau platoniştii. Grecii visau la o dezîncarnare completă şi ultimă. O întrupare ar fi tocmai o robie a sufletului. Pentru creştini, pe de lată parte, moartea nu a fost un sfârşit natural al existenţei umane. Moartea omului este anormală, este un eşec. Moartea omului este rezultatul „rănilor păcatului" (Romani 6; 23). Este o pierdere şi o stricăciune. De la Cădere taina vieţii este înlocuită de taina morţii. Indiferent cât de tainică este „unirea" sufletului si a trupului, conştiinţa imediată a omului mărturiseşte întregul organic a structurii lui psiho-fizice. *Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam* spunea Sfântul Irineu (*Adv. haereses* V, 6.1). Un trup fără un suflet nu este un cadavru şi un suflet fără trup este o fantomă. Omul nu este o fantomă fără trup. Pentru acest motiv separaţia trupului de suflet este moartea omului însuşi, discontinuitatea existenţei lui, a existenţei lui *ca şi om*. Consecvent moartea şi corupţia trupului sunt un fel de depărtare a „chipului lui Dumnezeu în om." Un om mort nu mai este deplin un om. Sfântul Ioan Damaschinul, într-unul din măreţele lui imne din Slujba îmormântării spune acestea: „Plâng şi mă tânguiesc când gândesc la moarte şi văd frumuseţea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând fără mărire, fără cinste şi fără chip." Sfântul Ioan nu vorbeşte de trupul omului, ci de om. „Frumuseţea noastră cea după chipul lui Dumnezeu" nu este trupul, ci omul. El este un „chip al măririi necuprinse a lui Dumnezeu," deşi „rănită de păcat." În moarte se descoperă că omul, această „creatură raţională" modelată de Dumnezeu – pentru a folosii fraza Sfântului Metodie (*De resurrectione* I, 34. 4: τὸ ἀγαλμα τὸ λογικόν) nu este nimic altceva decât un cadavru. „Omul nu este nimic mai mult decât oase uscate, o putreziciune şi mâncare pentru viermi."[303] Am putea vorbii de om ca fiind un ipostas în două naturi" şi nu numai *din* două, *ci* în două.

[303] Slujba Înmormântării Morţilor, în Hapgood, *Cartea de slujbe a Sfintei Biserici Ortodox-Catolice Apostolice,* etc., Ediţie revizuită (New York, Association Press, 1922).

În moarte acest ipostas uman este rupt. Nu mai există om. Omul tânjeşte după *„răscumpărarea trupului său”* (Romani 8: 23: τὴν ἀπολύτρωσιν τοὺ σώματος ἡμών). După cum spune Sfântul Pavel „că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiaţi, de vreme ce dorim nu să ne scoatem haina, ci pe deasupra să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pentru ca ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă” (2 Corinteni 5: 4). Înţepătura este tocmai „rana păcatului”, consecinţa unei relaţii deviate cu Dumnezeu. Este o imperfecţiune naturală, nu este un punct metafizic mort. Mortalitatea omului reflectă înstrăinarea omului de Dumnezeu, care este singurul Dăruitor al Vieţii. În această înstrăinare de Dumnezeu, omul nu poate îndura ca şi om, nu poate fi deplin uman. *Statutul* mortalităţii este pur *„subuman.”* A accentua mortalitatea umană nu înseamnă a oferii o interpretare „naturalistă” tragediei umane, ci din contră, înseamnă a trasa situaţia critică a omului la ultima ei rădăcină religioasă. Tăria teologiei patristice constă în interesul ei în mortalitatea umană şi în conformitate în mesajul învierii. Mizeria existenţei păcătoase nu a fost în nici un fel subestimată, dar a fost interpretată nu numai în categoriile etice sau morale, ci în cele teologice. Greutatea păcatului constă nu numai în acţiunea de sine a conştiinţei umane, nu numai în conştiinţa vinovăţiei, ci în dezintegrarea deplină a întregii fabrici umane. Omul căzut nu mai era om, el a fost „degradat” existenţial. Semnul acestei degradaţii a fost mortalitatea omului, moartea omului. În separaţie de Dumnezeu natura umană devine aşezată, îşi iasă din largul ei. Structura omului devine nestabilă. „Unirea” dintre suflet şi trup devine nesigură. Sufletul îşi pierde natura vitală şi nu mai este capabil să aprindă trupul. Trupul se transformă într-o închisoare şi într-un mormânt al sufletului. Moartea fizică devine inevitabilă. Trupul şi sufletul nu mai sunt securizate sau ajustate unul altuia. Încălcarea poruncii dumnezeieşti „l-a reinstalat pe om în stadiul naturii” după cum se exprimă Sfântul Atanasie – εἰς κατὰ φὺσιν ἐπεσρτεψεν. „La fel cum omul a fost făcut din nimic, la fel şi existenţa lui el a suferit la momentul cuvenit stricăciunea, în

conformitate cu toată dreptatea." Căci fiind făcut din nimic, creatura există deasupra unui abis al nimicului, fiind gata să cadă în el (*De incarnatione,* 4 şi 5). „Căci noi cu moarte vom muri, şi vom fi ca apa ce se varsă pe pământ şi nu se mai adună la un loc" (2 Samuel 14: 14). "Stadiul naturii," de care vorbeşte Sfântul Atanasie este mişcarea ciclică a Cosmosului în care omul căzut este legat nesperat şi această legătură semnifică degradarea omului. El îşi pierde poziţia privilegiată în ordinea creaţiei. Această catastrofă metafizică este numai manifestarea relaţiei rupte cu Dumnezeu.

"Eu sunt Învierea şi Viaţa"

Întruparea Cuvântului a fost o manifestare absolută a lui Dumnezeu. Mai presus de orice a fost o revelaţie a vieţii. Hristos este Cuvântul Vieţii, ὁ λόγος τῆς ζωῆς (1 Ioan 1: 1). Întruparea a fost într-un fel impulsionarea omului, la fel ca şi învierea naturii umane. În întrupare natura umană nu a fost pur şi simplu unsă cu un flux suprabundent de Har, ci a fost asumată în unitatea "ipostatică" şi intimă cu înseşi dumnezeirea. În acea ridicare a naturii umane într-o comuniune veşnică cu viaţa dumnezeiască, Părinţii Bisericii Primare au văzut unanim esenţa mântuirii. "Acela este mântuit care este unit cu Dumnezeu," spune Sfântul Grigorie de Nazinaz. Ceea ce nu a fost unit astfel nu poate fi mântuit (*Epist.* 101 *Ad Cledonium*). Acesta a fost motivul fundamental al întregii teologii primare – în Sfântul Irineu, Sfântul Atanasie, capadocienii, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Maxim Mărturisitorul. Totuşi, punctul crucial al întregii vieţi întrupate a fost crucea, moartea Domnului întrupat. Viaţa s-a descoperit deplin prin moarte. Acesta este taina paradoxală a credinţei creştine: viaţă prin moarte, viaţa afară din mormânt şi prin mormânt, taina mormântului purtător de viaţă. Creştinii sunt născuţi din nou la o viaţă reală şi veşnică numai prin moartea lor baptismală şi înmormântarea cu Hristos, ei sunt regeneraţi cu Hristos în cristelniţa baptismală (cf. Rom. 6: 3-5). Aşa este legea invariabilă a adevăratei vieţi. "Ceea ce semeni tu nu

capătă viaţă dacă nu moare" (1 Cor. 15: 36). Mântuirea a fost împlinită pe Golgota, nu pe Tabor şi despre crucea lui Iisus s-a vorbit încă de pe Tabor (cf. Luca 9: 31). Hristos *trebuia* să moară, cu scopul de a dărui viaţă abundentă peste toată umanitatea. Nu a fost necesitatea acestei lumi. A fost necesitatea iubirii lui Dumnezeu, o necesitate a ordinii dumnezeieşti. Eşuăm în a înţelege taina. De ce a trebuit ca adevărata viaţă să fie descoperită prin moartea Celui care a fost "Învierea şi viaţa"? Singurul răspuns a fost că Mântuirea trebuia să fie o victorie peste moarte şi mortalitatea omului. Ultimul duşman al omului era tocmai moartea. Răscumpărarea nu a însemnat doar iertarea păcatelor, nu a fost numai reconcilierea omului cu Dumnezeu. A fost eliberarea de păcat şi de moarte. "Pocăinţa nu ne eliberează de stadiul naturii (prin care omul a recăzut prin păcat) ci numai stopează păcatul," spune Sfântul Atanasie. Căci omul un numai că a păcătuit dar "a căzut în stricăciune." Acum mila lui Dumnezeu nu putea permite "ca creaturile făcute odată raţionale şi participând la Cuvânt, să meargă la ruină şi să se întoarcă din nou la non-existenţă prin calea stricăciunii." Consecvent Cuvântul lui Dumnezeu s-a pogorât şi a devenit om "şi-a asumat trupul nostru," pentru ca în timp ce omul se întorcea în spre stricăciune, El să îl poată întoarce înapoi la nestricăciune şi să îl impulsioneze de la moarte prin aproprierea trupului Său şi prin harul învierii, izgonind moartea de la el ca şi un pai în faţa focului (*De incarnatione,* 6-8). Astfel în conformitate cu Sfântul Atanasie, Cuvântul s-a făcut carne pentru a abolii "stricăciunea" din natura umană. Moartea este distrusă, nu de apariţia vieţii într-un trup muritor ci prin moartea voluntară a Vieţii Întrupate. Cuvântul a devenit pe baza morţii carne, accentuează sfântul Atanasie. "Pentru ca să primească moartea El trebuia să aibă un trup" (c. 44). Sau ca să îl citäm pe Tertulian, *forma moriendi causa nascendi est* (*De Carne Christi*, 6). Motivul ultim pentru moartea lui Hristos poate fi văzut în mortalitatea omului. Hristos a suferit moartea, a trecut prin ea şi a depăşit mortalitatea şi stricăciunea. El a abolit moartea. "A călcat moartea prin moarte." Prin urmare

moartea este o extensiune a Întrupării. Moartea pe cruce a fost efectivă, nu ca şi moartea celui Nevinovat, ci ca moartea Domnului Întrupat. "Avem nevoie de un Dumnezeu întrupat, Dumnezeu condamnat la moarte pentru ca noi să trăim" ca să folosim o frază îndrăzneaţă şi uimitoare a Sfântului Grigorie de Nazianz (*Orat.* 45, în S. Pascha, 28: ἐδεήθημεν θεοῦ σαρκομένου καὶ νεκρουμένου). Nu a fost un om care a murit pe cruce. În Hristos nu există un ipostas uman. Personalitatea Sa a fost dumnezeiască, totuşi întrupată. "Căci El cel care a murit nu a fost un om obişnuit, ci Dumnezeu făcut om şi luptându-se cu întrecerea îndurării," spune sfântul Chiril al Ierusalimului (*Catech.* 13, 6). Am putea spune la modul concret că Dumnezeu a murit pe cruce, dar în umanitatea Lui proprie (care a fost "consubstanţială" cu a noastră). Aceasta a fost moartea voluntară a Celui care a fost El Însuşi viaţa veşnică. O moarte umană, moarte "în conformitate cu umanitatea" şi totuşi moarte în conformitate cu ipostasului Cuvântului, a Cuvântului Întrupat. De aici o moarte a învierii. "Cu botez am a Mă boteza" (Luca 12: 50). A fost moartea pe Cruce şi vărsarea sângelui, – "botezul martiriului şi al sângelui, cu care s-a botezat Hristos," după cum a sugerat Sfântul Grigorie de Nazianz (*Orat.* 37, 17). Moartea pe cruce ca şi un botez al sângelui, aceasta este esenţa tainei răscumpărării Crucii. Botezul este curăţitor. Botezul Crucii a fost curăţirea naturii umane care călătorea calea restaurării în Ipostasul Cuvântului Întrupat. Aceasta a fost spălarea naturii umane care a fost călătoria restaurării Ipostasului Cuvântului Întrupat. Aceasta a fost o spălare a naturii umane în sângele sacrificial vărsat al Mielului lui Dumnezeu şi mai întâi o spălare a trupului: nu numai o spălare a păcatelor ci o spălare a neputinţelor umane şi a mortalităţii. A fost pregătirea curăţitoare pentru învierea ce a avea să vină: o curăţire a întregii naturi umane, o curăţire a întregii umanităţi în persoana primului născut mistic şi nou, în „Ultimul Adam." Acesta a fost botezul sângelui întregii Biserici şi a întregii lumi. „O curăţire nu pentru o mică parte a lumii omului, ci pentru tot Universul şi prin veşnicie," ca să îl citäm pe Sfântul Grigorie de Nazianz încă odată (*Orat.* 45, 13). Domnul a

murit pe cruce. A fost o moarte reală. Dar nu în întregime ca a noastră, tocmai fiindcă a fost moartea celui întrupat, moartea în Ipostasul indivizibil al Cuvântului făcut om, moartea unei umanităţi „enipostaziate." Aceasta nu alterează caracterul ontologic al morţii, dar îi schimbă înţelesul. „Unirea ipostatică" nu a fost ruptă sau distrusă în moarte şi prin urmare sufletul şi trupul, deşi separate unul de altul au rămas încă unite prin dumnezeirea Cuvântului, de la care nu au fost înstrăinaţi. A fost o „moarte nestricăcioasă" şi prin urmare „stricăciunea" şi „mortalitatea" au fost depăşite în ea şi în ea începe învierea. Moartea Întrupatului descoperă învierea naturii umane (Sf. Ioan Damaschinul, *De fide orth.,* 3, 27; cf. *Homil in Magna Sabbat.,* 29). „Astăzi sărbătorim căci Domnul nostru este pus pe Cruce," în fraza concludentă a Sfântului Ioan Hrisostom (*In crucem et latronem,* hom. 1). Moartea pe cruce este o victorie asupra morţii nu numai fiindcă a fost urmată de înviere. Este înseşi victoria. Învierea descoperă victoria dobândită pe Cruce. Este deja împlinită în adormirea Dumnezeului-om. „Tu ai murit şi Mi-ai dat nădejde." După cum se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz: El şi-a dat viaţa, dar are puterea să o ia din nou; vălul este închiriat, căci tainicele porţi ale raiului sunt deschise; pietrele zdrobite, morţii înviaţi... El moare dar oferă viaţă şi prin moartea Sa distruge moartea. El este înmormântat, dar se ridică din nou. El merge jos în iad, dar scoate de acolo sufletele" (*Orat*. 41). Taina crucii pline de înviere este comemorată în special în Sâmbăta Mare. Este ziua pogorârii la iad (Hades). Pogorârea la Iad este deja învierea morţilor. Prin înseşi faptul morţii lui Hristos se alătură companiei celor plecaţi de la noi. Aceasta este noua extensie a întrupării. Iadul este doar întunericul şi umbra morţii, mai mult un loc de nelinişte mortală decât un loc de torturi penale, un *„şeol"* întunecat, un loc al dezmembrării deznădăjduite şi a dezâncarnării, care a fost puţin şi uşor pre-iluminat de razele denaturate ale Soarelui care încă nu a răsărit, de nădejdea aşteptării care nu a fost încă împlinită. A fost un fel de neputinţă ontologică a sufletului, care, în separaţia morţii a fost un fel de adevărată *enthelechia* a propriului trup – deznădăjduirea

naturii umane căzute şi rănite. Nu un „loc" ci mai mult un stadiu duhovnicesc: „duhurile în închisoare" (1 Petru 3; 19). În *această* închisoare, în *acest* „Iad," s-a pogorât Domnul şi Mântuitorul. În mijlocul întunericului morţii pale a strălucit lumina neapropiată a Vieţii, a Vieţii Dumnezeieşti. „Pogorârea la iad" este manifestarea Vieţii în mijlocul deznădejdii unei disoluţii mortale, este *victoria* asupra morţii. „Aceasta a fost nu din cauza unei slăbiciuni naturale a Cuvântului care a locuit în El că trupul a murit, ci pentru ca în moarte să se dovedească puterea Mântuitorului," spune Sfântul Atanasie (*De incar.*, 26). Sâmbăta cea Mare este mai mult decât un preambul al Paştelui. Ea este „Binecuvântatul Sabat," „*Sanctum Sabatum,"* – care cere *sabatis magni,* după expresia Sfântului Ambrozie. „Aceasta este ziua odihnei în care Unul Născut Fiul lui Dumnezeu s-a odihnit de toate faptele Sale" (Imn, Vecernia Sâmbetei celei Mari, după ritualul oriental). „Eu sunt Cel-dintâi şi Cel-de-pe-urmă şi Cel-Viu. Mort am fost şi iată, sunt viu în vecii vecilor şi am cheile morţii şi pe ale iadului." (Apocalipsă 1; 17-18). "Nădejdea creştină" a nemuririi este înrădăcinată şi asigurată de această victorie a lui Hristos şi de nici o altă realizare "naturală." Aceasta înseamnă că această nădejde este înrădăcinată într-un *eveniment istoric,* într-o *descoperire istorică de sine* a lui Dumnezeu şi nu în dispoziţia statică sau constituţia naturii umane.

Ultimul Adam

Realitatea morţii un este abolită, dar lipsa ei de putere a fost descoperită. "Este adevărat că încă murim ca şi mai înainte," spune Sfântul Ioan Hrisostom, "dar un rămânem în moarte şi aceasta un înseamnă a murii… puterea realităţii morţii este aceasta, că un om mort nu mai are posibilitatea să se întoarcă la viaţă; dar dacă după moarte el este grăbit să i se ofere o viaţă mai bună, atunci aceasta un mai este moarte, ci o adormire" (*In Herb.,* hom. 17, 2: οὐ θάνατος τοὐτό ἐστιν, ἀλλά κοίμησις). Sau în fraza Sfântului Atanasie: „ca şi sămânţa aruncată în pământ pierim când murim, dar fiind

însămânțați ne vom ridica" (*De inc.,* 21). Aceasta a fost o reînnoire şi o vindecare a „naturii" umane şi prin urmare cu toţii ne vom ridica, *toţi* se vor ridica şi restaura la plinirea fiinţei lor naturale, totuşi transformaţi. Valea întunecată a iadului este abolită de puterea Crucii celei de viaţă făcătoare. În *primul* Adam potenţialitatea inerentă a morţii venite din neascultare s-a actualizat şi desluşit. În al *doilea* Adam potenţialitatea nemuririi prin curăţie şi ascultare a fost sublimată şi actualizată în imposibilitatea morţii. Această paralelă a fost trasă deja de sfântul Irineu. Separat de nădejdea Învierii Universale, credinţa în Hristos ar fi lipsită de noimă şi scop. „Dar nu!: Hristos a înviat din morţi, pârgă celor adormiţi." (1 Cor. 15: 20). Învierea lui Hristos este un *nou început*. Este o *« nouă creaţie»,* ἡ καινὴ κτίσις. Am putea spune un început *eshatologic*, un pas *ultim* în istoria mântuirii.[304] Totuşi trebuie să facem o distincţie clară între vindecarea naturii şi vindecarea voinţei. „Natura" este vindecată şi restaurată cu o anumită obligaţie, prin puterea harului omnipotent şi invincibil al lui Dumnezeu. Întregul este „forţat" asupra naturii umane. În Hristos *toată* natura umană („rădăcina lui Adam") este vindecată deplin şi complet de neîntregire şi mortalitate. Această restaurare v-a fi actualizată şi descoperită în deplinătate la timpul potrivit, la Învierea Universală, la învierea *tuturor*, a drepţilor şi a păcătoşilor. Atât cât priveşte natura nimeni nu poate scăpa de conducerea regească a lui Hristos sau să se înstrăineze de puterea invincibilă a învierii. *Voinţa* omului nu poate fi vindecată în aceiaşi manieră invincibilă. Voinţa omului trebuie să se întoarcă *pe sine* la Dumnezeu. Trebuie să existe un răspuns liber şi spontan al iubirii şi al adorării, „o convertire liberă." Vina omului poate fi vindecată numai în „taina libertăţii." Numai prin acest efort poate omul să intre în viţa aceia veşnică şi nouă care este descoperită în Iisus Hristos. O viaţă duhovnicească a omului

[304] Cuvântul καινὸς după folosinţa Noului Testament nu înseamnă numai ceva *nou*, ci ceva *final,* „care aparţine împlinirii finale." Se pare că acest cuvânt are în întregime un accent eshatologic. Cf. Articolul lui Behm *sub voce* din *Dicţionarul lui* Kittel.

poate fi realizată numai în libertate deplină, într-o ascultare a iubirii, printr-o dedicaţie şi o predare în faţa lui Dumnezeu, în Hristos. Această distincţie a fost făcută cu mare insistenţă de Nicolae Cabasila în remarcabilul său tratat despre *Viaţa în Hristos*. Învierea este o „rectificare a naturii" (ἡ ἀνάστασις φύσεώς ἐστιν ἐπανόρθωσις) pe aceasta Dumnezeu o oferă liber. Împărăţia Cerurilor, viziunea beatifică şi unirea cu Hristos presupun dorinţă (τροφὴ ἐστιν τῆς θελήσεως) şi prin urmare sunt disponibile numai pentru cei care tânjesc după ele, le iubesc şi le doresc. Nemurirea v-a fi dată tuturor, la fel cum toţi se bucură de providenţa lui Dumnezeu. Nu depinde de voinţa noastră dacă ne vom ridica sau nu după înviere, la fel cum nu depinde de voinţa noastră dacă ne vom naşte. Moartea şi învierea lui Hristos ne aduc nemurire şi nestricăciune tuturor în acelaşi fel, fiindcă toţi avem aceiaşi natură ca şi omul Iisus Hristos. Nimeni nu poate fi obligat să dorească. Astfel învierea v-a fi un dat comun tuturor, dar binecuvântarea v-a fi dată numai câtorva (*De vita in Christo* II, 86-96). Din nou calea vieţii este calea renunţării, a mortificării, a sacrificiului de sine şi a uitării de sine. Trebuie să murim faţă de sine ca să fim vii în Hristos. Fiecare trebuie liber şi personal să se asocieze cu Hristos, Domnul, Mântuitorul şi Răscumpărătorul, în mărturisirea credinţei, alegerea iubirii şi votul tainic al supunerii. Cel care nu moare cu Hristos nu poate trăi cu El. „Dacă nu primim din liber arbitru să murim prin patima lui, viaţa Lui nu poate să fie în noi" (Sfântul Ignatie, *Magnes.,* 5; frazeologia este paulină). Aceasta nu este o simplă regulă ascetică sau morală, nu este o simplă disciplină. Este legea ontologică a existenţei duhovniceşti, înseşi legea vieţii. Numai în comuniune cu Dumnezeu şi în viaţa în Hristos primeşte înţeles restaurarea întregului umanităţii. Celor din întunericul total, care s-au închis deliberat „afară de Dumnezeu," învierea le pare lipsită de necesitate şi nemotivată. Aceasta v-a venii ca şi „înviere spre judecată" (Ioan 5; 29 ἀνάστασις τῆς κρίσεως). În aceasta se v-a împlinii tragedia libertăţii umane. Aici ne aflăm pe pragul inconceptibilului şi al incomprehensibilului. *Apocatastasis*-ul naturii nu aboleşte liberul

arbitru şi voinţa trebuie mişcată din mijloc prin iubire. Sfântul Grigorie de Nyssa a avut o înţelegere clară a acestui lucru. El a anticipat un fel de *convertire* universală a sufletelor în viaţa de apoi, când Adevărul lui Dumnezeu v-a fi descoperit cu un fel de evidenţă ultimă şi obligatorie. Tocmai în acest punct sunt evidente limitaţile gândirii elinice. Ei i s-au părut evidente raţiunea decisivă şi motivul pentru voinţă ca şi când „păcatul" ar fi numai o simplă „ignoranţă." Gândirea elenică trebuia să treacă prin experienţa dură şi lungă a ascetismului, a controlului şi a examinării de sine ascetice, cu scopul de a se elibera pe sine de această iluzie sau *naivitate* intelectualistă şi să descopere un adânc întunecos în sufletul căzut. Numai în Sfântul Maxim după câteva veacuri bune de pregătire ascetică, găsim o nouă interpretare, remodelată şi adâncită a *apocatastazei.* Sfântul Maxim nu a crezut în convertirea inevitabilă a sufletelor îndărătnice. El s-a gândit la o *apocatastază* a naturii, o restituire a tuturor fiinţelor la integritatea naturii, a manifestării universale a vieţii dumnezeieşti care v-a fi evidentă tuturor. Celor care şi-au petrecut viaţa pe pământ deliberat în dorinţe păcătoase , „împotriva naturii," vor fi incapabili să se bucure de acest extaz veşnic. Lumina este Cuvântul care luminează minţile naturale ale credincioşilor; dar ca şi un foc arzător al judecăţii (τὴ καύσει τὴς κρίσεως), El pedepseşte pe cei care prin iubirea cărnii se agaţă de întunericul nocturn al acestei vieţi. Distincţia este între ἐπιγνωσις şi μέθεξις. „Înştiinţarea" nu este identică cu „participarea." Întradevăr Dumnezeu v-a fi în toţi, dar numai în Sfinţi Săi v-a fi prezent „cu har" (διὰ τὴν χάριν); în păcătoşi El v-a fi prezent „fără har" (παρὰ τὴν χάριν). Păcătoşii vor fi înstrăinaţi de Dumnezeu prin lipsa lor rezolută de ţelul binelui.[305] Avem aici aceiaşi dualitate de *natură* şi *voinţă.* În înviere toată creaţia v-a fi restaurată, adusă la desăvârşire şi la stabilitatea ultimă. Păcatul şi răul sunt înrădăcinate în voinţă. Gândirea elinică a concluzionat

[305] Sfântul Maxim, *Quaest. ad Thalassium,* qu. 39, sch. 3, *Capita,. Quinquies cent.* II. 39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freiburg i.Br., 1941), 367 ff (sau ediţia franceză Paris, 1947, pp. 265 ff). Din nefericire interpretarea lui Balthasar este cel puţin incompletă.

că răul este nestabil şi prin sine trebuie să dispară inevitabil. Nimic nu poate fi perpetuu, decât dacă se înrădăcinează într-un decret dumnezeiesc. Interferenţa creştină este tocmai opusul. Există inerţia şi îndărătnicia voinţei şi această încăpăţânare ar putea rămâne nevindecată chiar şi în „restaurarea generală." Dumnezeu nu îi face niciodată nici un fel de rău omului şi comuniunea cu Dumnezeu nu poate fi forţată asupra celor obstinaţi. În fraza Sfântului Maxim, „Duhul nu produce o rezolvare nedorită ci schimbă scopul ales în *îndumnezeire*" (*Quaest. ad Thalass.,* 6). Trăim într-o lume schimbată: aceasta a fost schimbată de Învierea Răscumpărătoare a lui Hristos. Viaţa a fost oferită şi v-a domina în cele din urmă. Domnul întrupat este cu adevărat Al Doilea Adam şi în El a fost inaugurată toată umanitatea. Nu este asigurată nu numai o „supravieţuire" ultimă, ci şi împlinirea scopului creativ al lui Dumnezeu. Omul *este făcut „nemuritor."* El nu mai poate comite un ultim „suicid metafizic" şi să se scoată din existenţă. Chiar şi victoria lui Hristos nu forţează „viaţă veşnică" peste fiinţele „închise." După cum spune Augustin că pentru „creatură fiinţa nu este acelaşi lucru ca şi viaţa" (*De Genesi ad litt.* I, 5).

„Şi viaţă veşnică"

Există o tensiune inevitabilă în concepţia creştină între ceea ce este „dat" şi ceea ce „se aşteaptă." Creştinii *se uită* „la viaţa lumii care v-a *să vină*," dar aceasta nu înseamnă deloc că ei nu sunt conştienţi cu nimic mai puţin decât Viaţa *care* deja *a venit*: „Şi viaţa s-a arătat şi noi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim viaţa de veci care la Tatăl era şi care nouă ni s-a arătat" (1 Ioan 1: 2). Aceasta nu este numai o tensiune *în timp,* – între trecut şi prezent şi viitor. Este o tensiune între *destin* şi *decizie*. Am putea spune viaţa veşnică *este oferită* Omului, dar el trebuie *să o primească*. Pentru indivizi, împlinirea „destinului" depinde de „decizia credinţei" care nu este numai o simplă „înştiinţare," ci o „participare" voită. Viaţa creştină este iniţiată cu o nouă naştere, din apă şi din Duh. Mai întâi este

cerută „pocăinţa," ἡ μετάνοια, o schimbare lăuntrică intimă şi rezolută. Simbolismul botezului este complex şi multiplu. Mai presus de orice este un simbolism al morţii şi al învierii, al morţii şi al învierii lui Hristos (Romani 6: 3-4). Este o înviere sacramentală cu Hristos, prin participarea la moartea Sa, o ridicare cu El şi prin El la o nouă viaţă veşnică (Col. 2; 12 şi Filip. 3: 10). Creştinii sunt co-înviaţi cu Hristos tocmai prin înmormântare: „vrednic de crezare este cuvântul: dacă împreună cu El am murit, împreună cu El vom şi învia" (2 Tim. 2; 11). Hristos *este* al doilea Adam, iar oamenii trebuie să fie născuţi din nou şi încorporaţi cu El pentru ca să poată participa la acea viaţă care este a Lui. Sfântul Pavel a vorbit de „asemănarea" morţii lui Hristos (Rom. 6: 5 σύμφυτοι... τὼ ὁμοιώματι τοὺ θανάτου αὐτοὺ). Această „asemănare" înseamnă ceva mai mult. Este mai mult decât un semn simplu sau o recolecţie. Înţelesul acestei asemănări este pentru Sfântul Pavel că în fiecare din noi Hristos poate şi trebuie să fie „format" (Gal. 4; 19). Hristos este Capul, toţi credincioşii membrele Lui şi viaţa Lui este actualizată în ei. Aceasta este taina Întregului Hristos – *totus Christus, caput et Corpus*. Toţi sunt chemaţi şi fiecare este capabil de a crede şi de a fi aprins de credinţă şi botez pentru că să vieţuiască în El. Prin urmare botezul este o „regenerare," ἀναγέννησις, o naştere nouă, duhovnicească şi carismatică. După cum se exprimă Cabasila, Botezul este cauza vieţii beatifice în Hristos, nu doar viaţă (*De vita in Christo* II, 95). Sfântul Chiril al Ierusalimului într-o manieră lucidă explică realitatea adevărată a întregului simbolism baptismal. El spune că întradevăr este adevărat că în fântâna botezului murim (şi suntem înmormântaţi) *doar* „în imitaţie," doar „simbolic," διὰ δυμβόλου şi nu ne ridicăm dintr-un mormânt real. Totuşi, „dacă închipuirea este într-un chip, mântuirea este în adevăr." Căci Hristos a fost crucificat şi înmormântat şi de fapt a înviat din mormânt. Cuvântul grec este ὀντως. Acesta este mai puternic decât simplul ἀληθώς, „cu adevărat." Acesta accentuează înţelesul ultim al morţii şi al învierii lui Hristos. A fost o nouă împlinire. Prin urmare El ne-a dat şansa, prin „împărtăşire" imitativă la Patima Lui (τὴ

μιμήσει... κοινωνήσαντες), să dobândim mântuirea „în realitate." Nu este vorba de o simplă „imitaţie," ci de o „similitudine," τὸ ὁμοίωμα. « Hristos a fost crucificat şi înmormântat în realitate, iar ţie îşi este dat să fi crucificat, înmormântat şi ridicat cu El în similitudine. » În alte cuvinte, în botez omul se pogoară „sacramental" în întunericul morţii şi totuşi cu Domnul întrupat el se ridică din nou şi trece din moarte la viaţă. „Chipul este împlinit în voi căci voi sunteţi un chip al lui Hristos" concluzionează Sfântul Chiril. În alte cuvinte, toţi sunt ţinuţi în şi de Hristos; de aici şi posibilitatea unei „asemănări" sacramentale (*Mystag.* 2. 4-5, 7; 3. 1). Sfântul Grigorie de Nyssa accentuiază că acelaşi punct există în botez sub două aspecte. Botezul este o moarte şi o naştere. Naşterea naturală este începutul morţii existenţei mortale, care începe şi se termină cu stricăciunea. A trebuit să se descopere o nouă naştere care ne-ar iniţia în viaţa veşnică. În botez „prezenţa puterii dumnezeieşti transformă ceea ce este născut într-un stadiu al nestricăciunii" (*Orat. cat.*, 33). Este transformat prin urmare şi imitare; şi astfel ceea ce este prevăzut de Domnul este realizat. Numai urmându-i lui Hristos putem trece prin labirintul vieţii şi ieşi din el. „Căci eu numesc paza de nescăpat a morţii care întristează umanitatea încătuşată un labirint." Hristos a scăpat de el după trei zile de moarte. În baia baptismală „este împlinită imitaţia a tot ceea ce a făcut El." Moartea este „reprezentată" în elementul apei. La fel cum Hristos a înviat din nou la viaţă, la fel şi noul botezat, unit cu El în natura trupească, „imită învierea cea de a treia zi." Aceasta este numai o „imitaţie," μίμησις şi nu o „identitate." În botez omul nu este de fapt ridicat, ci numai eliberat de răul natural şi de imposibilitatea de a scăpa de moarte. În el este tăiată „continuitatea viciului." El nu este înviat fiindcă nu moare, ci încă rămâne în această viaţă. Botezul numai prefigurează învierea. În botez anticipăm învierii finale. Botezul este începutul, ἀρχή şi învierea este sfârşitul împlinirii, πέρας; şi tot ceea ce are loc în marea Înviere îşi are cauza şi începutul în botez. Am putea spune că botezul este o „înviere homiomatică" (*Orat. cat.,* 35). Trebuie evidenţiat că Sfântul

Grigorie a accentuat în special nevoia de a păstra şi ţine ferm harul baptismal. În botez nu este numai natura ci şi voinţa este schimbată şi transformată rămânând liberă. Dacă sufletul nu este curăţat şi purificat , noua viaţă nu este încă împlinită. Aceasta nu subordonează harul baptismal permisibilităţii umane; harul întradevăr se pogoară. Totuşi nu poate fi forţat asupra nimănui care este liber şi creat după chipul lui Dumnezeu: trebuie să i se răspundă şi trebuie colaborat cu el prin sinergismul iubirii şi al voinţei. Harul nu dă viaţă şi nu aprinde sufletele încăpăţânate, „sufletele cu adevărat moarte." Sunt cerute răspunsuri şi cooperaţie (c. 40). Aceasta fiindcă botezul este o moarte sacramentală cu Hristos, în iubirea Lui sacrificială iar aceasta poate fi împlinită numai în libertate. Astfel în botez moartea lui Hristos pe cruce este reflectată sau portretizată ca şi într-o imagine sacramentală vie. Botezul este simultan o naştere şi o moarte, o înmormântare şi o „baie a regenerării," λουτρόν τῆς παλιγγενεσίς: „un timp al naşterii şi un timp al morţii," pentru al cita pe Sfântul Chiril al Ierusalimului (*Mystag.* II, 4). Acelaşi lucru este adevărat despre toate tainele. Toate tainele sunt instituite ca să facă credincioşii capabili să „participe" în moartea răscumpărătoare a lui Hristos şi să câştige harul învierii Lui. În sacramente unicitatea şi universalitatea victoriei lui Hristos este evidenţiată şi accentuată. Aceasta a fost principala idee a lui Nicolae Cabasila în tratatul său *Despre viaţa în Hristos*, în care toată doctrina sacramentală a Bisericii Răsăritene a fost sumarizată admirabil. „Suntem botezaţi pentru a muri prin moartea Sa şi să ne ridicăm prin învierea Sa. Suntem unşi cu Mir ca să putem fi părtaşi la ungerea sa regească a îndumnezeirii (*theosis*). Şi când suntem hrăniţi cu cea mai scumpă pâine şi bem din cupa cea dumnezeiască suntem părtaşi la acelaşi sânge şi aceiaşi carne asumată de Domnul şi astfel suntem uniţi cu El, Care s-a întrupat pentru noi, a murit şi a înviat din nou… Botezul este o naştere şi mirungerea este cauza faptelor şi a mişcărilor iar Pâinea vieţii şi paharul mulţumirii sunt adevărata mâncare şi băutură" (*De vita* II, 3, 4, 6, etc). În toată viaţa sacramentală a Bisericii Crucea şi Învierea sunt „imitate" şi

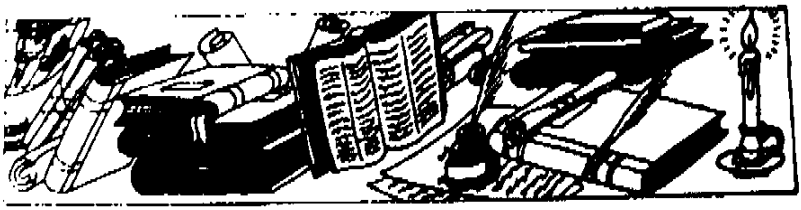
reflectate în simboluri multiple. Tot simbolismul este realist. Simbolurile nu ne reamintesc de ceva din trecut, de ceva care a trecut. Ceea ce „a avut loc în trecut" este un simbol al „veşnicului." Sub toate aceste „simboluri" sacre şi în ele, Realitatea ultimă este discernută şi desluşită. Simbolismul hieratic culminează în Taina augustă a Sfântului Altar. Euharistia este inima Bisericii, Taina Răscumpărării într-un sens iminent. Este ceva mai mult decât o „imitaţie" sau o simplă „comemorare." Este înseşi Realitatea, descoperită şi desluşită în Sacramente. Este „Sacramentul desăvârşit şi ultim" (τὸ τελευταῖον μυστήριον) după cum spune Cabasila şi „nu putem merge mai departe şi nu mai este nimic de adăugat." Aceasta este „limita vieţi," ζωῆς τὸ πέρας. „După euharistie nu mai este nimic altceva de care să tânjim, dar trebuie să stăm aici şi să învăţăm cum putem păstra această taină până la sfârşit" (*De vita* IV, i, 4, 15). Euharistia este înseşi Cina cea de Taină, reactualizată, din nou şi din nou şi totuşi nerepetată. Fiecare nouă comemorare nu numai „reprezintă," dar este cu adevărat *aceiaşi* taină care a fost sărbătorită pentru prima dată (şi *veşnic*) de Însuşi Marele Preot, ca şi o anticipare voluntară şi întrupare a Sacrificiului pe Cruce. Adevăratul Celebrant al euharistiei este însuşi Hristos. Sfântul Ioan Hrisostom a fost cât se poate de emfatic cu privire la acest lucru. „Credeţi că încă şi acum este acea Cină, la care El a şezut. Căci aceasta nu este în nici un fel diferită de aceia. (*In Matt.,* hom. 50, 3). „El a făcut acest lucru la Cină şi aceleaşi le lucră acum. Noi avem rangul de slujitori. El care le-a schimbat şi le-a prefăcut este acelaşi. Această Masă este aceiaşi ca şi aceia şi nu are nimic mai puţin. Căci nu este Hristos cel care voit aşa, ci El este cel care le face. (*Ibid.,* hom. 82, 5). Toate aceste sunt de importanţă primară. Cina cea de taină a fost o oferire a unui sacrificiu, a sacrificiului Crucii. Oferirea încă mai continuă. Hristos încă mai acţionează ca şi marele preot în Biserica sa. Slujirea este aceiaşi. Şi Preotul este acelaşi şi masa este una. Ca să-l citäm încă odată pe Cabasila: în oferirea şi sacrificarea odată pentru totdeauna, El nu a încetat Preoţia Lui, dar El îşi exercizează slujirea lui veşnică pentru noi prin care El ne apără

veşnic în faţa lui Dumnezeu" (*Explan. Div. liturg.,* c. 23). Puterea învierii şi semnificaţia morţii lui Hristos este făcută evidentă deplin în euharistie. Acesta este „medicamentul nemuririi şi antidotul prin care nu ar trebui să murim ci să fim vii cu Iisus Hristos veşnic," ca să citǎm celebra frază a Sfântului Ignaţiu (*Efeseni,* 20. 2: (φάρμακον ἀθσανασίας, ἀντιδωτος τού μή ἀποθανείν, ἀλλά ζής ἐν Ἰησού Χριστώ). Aceasta este „pâinea cea cerească şi paharul vieţii." Acest Sacrament minunat este pentru credincioşi „logodirea cu viaţa veşnică," la fel cum moartea lui Hristos a fost Victoria Învierii. În Euharistie începutul şi sfârşitul sunt legate împreună: amintirile evanghelilor şi profeţiile Apocalipsei. Acesta este un *sacramnetum futuri* fiindcă este o *anamneză a crucii*. Euharistia este o anticipare euharistică, o pregustare a învierii, „un chip al învierii" (ὁ τύπος τής ἀναστάσεως, - fraza din rugăciunea de sfinţire a Sfântului Vasile). Este un „chip" nu fiindcă este un simplu semn, ci fiindcă istoria mântuirii se desfăşoară încă şi trebuie *„să privim înainte spre viaţa veacului ce v-a să fie."*

***

Creştinii, ca şi creştini nu sunt dedicaţi nici unui fel de doctrină filosofică a nemuririi. Ei sunt dedicaţi în crezul în învierea universală. Omul este o creatură. Existenţa lui este darul de la Dumnezeu. Existenţa lui este contingentă. El există prin harul lui Dumnezeu. Dumnzeu a creat omul pentru existenţă, pentru un destin veşnic. Destinul poate fi împlinit şi dobândit numai în comuniune cu Dumnezeu. O comuniune frântă fustrează existenţa umană şi totuşi omul nu încetează să existe. Moartea şi mortalitatea omului este semnul unei comuniuni rupte, semnul izolării omului, a înstrăinării lui de sursa şi ţelul existenţei lui. Totuşi, creativul *fiat* continuă să opereze. În întrupare este restaurată comuniunea. Viaţa este manifestată din nou în umbra morţii. Întrupatul este Învierea şi Viaţa. Întrupatul este cuceritorul morţii şi al Iadului. El este primul născut al noii creaţii, Primul născut al tuturor celor care au adormit.

Moartea fizică a oamenilor nu este doar un „fenomen natural" irelevant, ci un semn de rău augur al tragediei originale. O nemurire a „sufletelor" dezmembrate nu ar rezolva problema umană. „Nemurirea unei lumi fără de Dumnezeu, o nemurire fără de Dumnzeue sau „afară din Dumnezeu" ar fi o pedepsă veşnică. Creştinii ca şi creştini aspiră la ceva mai înalt decât o nemurire „naturală." Ei aspiră la o comuniune veşnică cu Dumnezeu sau pentru a folosii fraza uimitoare a primilor Părinţi, la un fel de *theosis*. Nu există nimic „naturalist" sau panteist despre termen. Teosis înseamnă o comuniune intimă a persoanele umane cu Dumnzeueul cel Viu. A fi cu Dumnezeu înseamnă a locui cu El şi a ne împărtăşii de desăvârşirea Lui. „Atunci Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul omului (Sfântul Irineu, *Adv. haeres.* III, 10. 2). În El omul este veşnic unit cu Dumnezeu. În El avem viaţă veşnică. „Iar noi toţi, cei ce cu faţa descoperită privim ca în oglindă slava Domnului, întru aceeaşi icoană ne schimbăm din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (2 Cor. 3; 18). De la aproape pentru întreaga creaţie „Binecuvântatul Sabat," „Ziua de Odihnă," tainica „A şaptea zi a creaţiei" v-a fi inaugurată în Învierea Universală şi „în lumea ce va să fie"



ESHATOLOGIE

Ultimele Lucruri şi Ultimele Evenimente[306]

Iată, Eu fac toate lucrurile noi—Apocalispsă 21,5

I

În teologia modernă eshatologia a fost de multă vreme un câmp neglijat. Fraza arogantă a lui Ernst Troeltsch – *Das eschatologische Bureau ist meist geschlosen* [„Biroul eshatologiei este în mare parte închis"] – a fost caracteristică distinctiv a întregii tradiţii liberale din Epoca Iluminismului. Aceasta nu înseamnă o neglijare faţă de problemele eshatologice depăşite deplin în gândirea contemporană. În anumite cercuri eshatologia este privită ca şi o relicvă învechită a unui trecut deznădăjduit. Înseşi tema este evitată sau este uitată sumar ca fiind nereală şi irelevantă. Omul modern nu este precupat de evenimentele trecutului. Această atitudine de neglijenţă a fost repusă în fucţiune în forţă de ridicarea existenţialismului teologic. Existenţialismul nu pretinde să fie o doctrină eshatologică. Este un abuz bucuros de termeni. Eshatologia este interiorizată radical în reinterpretarea existenţialistă. Aceasta este de fapt înghiţită de imediatul decizilor

[306] „Ultimele lucruri şi ultimele evenimente" a apărut original în *Teologia lui Emil Brunner,* editat de C. W. Kegley (New York: Macmillan Co., 1962), pp. 207-224.

personale. Existenţialismul în teologie este numai o variaţie pe o veche temă pietistă. În ultimă instanţă, el contribuie la dezistoricizarea radicală a credinţei creştine. Evenimentele istoriei sunt eclipsate de evenimentele vieţii lăuntrice. Biblia este folosită ca şi o carte de modele şi parabole. Istoria nu este nimic altceva decât o schemă trecătoare. Veşnicia este întâlnită şi gustată în orice vreme. Istoria nu mai este o problemă teologică.

Pe de altă parte, în ultimele câteva decade, istoricitatea primară a credinţei creştine a fost reafirmată şi reevealuată în diferitele curente ale teologiei contemporane. Aceasta a fost *o schimbare monumentală în gândirea teologică.* A fost o întoarcere la credinţa biblică. Bineînţeles că nu se poate găsi în Biblie nici un fel de „filosofie a istoriei elaborate." Dar în Biblie există o viziune comprehensivă a istoriei, o perspectivă a unui timp aflat în desfăşurare, care merge de la un „început" spre un „sfârşit" şi condus de voinţa superioară a lui Dumnezeu în spre împlinirea scopului Său ultim. Credinţa creştină este mai întâi de orice o mărturie ascultătoare a faptelor măreţe a lui Dumnezeu în istorie, care au culminat în „zilele din urmă" în Venirea lui Hristos şi victoria Lui răscumpărătoare. În conformitate, credinţa creştină ar trebui construită ca şi o „teologie a istoriei." Credinţa creştină se bazează pe evenimente nu pe idei. Crezul însuşi este o mărturie istorică, o mărturie a evenimentelor mântuitoare sau răscumpărătoare, care sunt înţelese de credinţă ca şi faptele măreţe ale lui Dumnezeu.

Recuperarea demensiunii istorice a credinţei creştine a fost menită să aducă tema eshatologică în centrul meditaţiei teologice. Biblia şi crezul arată în spre viitor. S-a sugerat mai recent că filosofia greacă a fost inevitabil „cuprinderea trecutului." Categoria viitorului era chiar irelevantă în versiunea greacă a istoriei. Istoria era concepută ca şi o rotaţie cu o întoarcere inevitabilă la poziţia iniţială, din care o nouă repetiţie a evenimentelor trebuia să înceapă din nou. Din contră, punctul de vedere biblic se deschide viitorului în care noile lucruri trebuie realizate şi discernute. Realizarea ultimă

a scopului dumnezeiesc este anticipată în viitor, dincolo de care nu poate începe nici un fel de mişcare temporală – un stadiu al împlinirii. În isteaţa frază a lui von Balthasar, *die Eschatologie ist der „Wetterwikel" in der Theologie unserer Zeit* [„Eshatologia este „ochiul de furtună" din teologia timpului nostru"].[307] Întradevăr este un „nod subtil" în care toate linile gândirii teologice se intersectează şi sunt inextricabil legate una de alta. Eshatologia nu poate fi discutată ca şi o topică specială, ca şi un articol separat al crezului. Ea poate fi înţeleasă numai în perspectiva totală a credinţei creştine. Ceea ce este caracteristic gândirii teologice contemporane este tocmai recuperarea dimensiunii eshatologice a credinţei creştine. Toate articolele credinţei au o conotaţie eshatologică. Nu există un *consesnsus* comun în teologia contemporană a „ultimelor lucruri." Există mai mult un fel de acut conflict al punctelor de vedere şi al opinilor. Dar mai există şi o lărgire a perspectivei.

Contribuţia lui Emil Brunner la discuţia curentă a fost atât provocativă cât şi constructivă. Teologia lui este o teologie a nădejdii şi a aşteptării, după cum se potriveşte cuiva care stă în tradiţia Reformei. Teologia lui este orientată lăuntric în spre „Ultimele Evenimente." Totuşi, în multe puncte viziunea lui este limitată de presupoziţăile lui teologice generale. Teologia lui reflectă experienţa lui personală a credinţei – ceea ce el numeşte – *die gläubinge Existenz.*

II

Taina Ultimelor Lucruri este întemeiată mai întâi de orice în paradoxul Creaţiei. După Brunner, termenul de Creaţie, după folosinţa biblică nu denotă maniera în care lumea a venit de fapt în existenţă, ci o Domnie Suverană a lui Dumnezeu. În actul Creaţiei Dumnezeu poziţionează ceva total diferit decât ceea ce este El,

[307] Hans Urs von Balthasar, „Eschatologie," *Fragen der Theologie Hueute*. Feiner, Trütsch, Böckle, editorii (Zürich: Köln, 1958), pp. 403-421.

„ceva Împotriva Lui." În conformitate, lumea creaturilor îşi are propriul mod de existenţă – derivativ, subordinat, dependent şi totuşi genuin şi real, în felul său propriu. Brunner este cât se poate de formal în acest moment. „O lume care nu este Dumnezeu există dimpreună cu El." Astfel, existenţa lumii implică o anumită măsură a impunerii de sine a „limitaţilor" din partea lui Dumnezeu, *kenoza* Sa care îşi atinge punctul central în crucea lui Hristos. Dumnezeu, după cum se vede, lasă loc pentru existenţa a ceva diferit. Lumea a fost „chemată întru existenţă" pentru un anumit scop, cu scopul de a manifesta măreţia lui Dumnezeu. Cuvântul este principiul şi ţelul ultim al Creaţiei.

Întradevăr, însuşi faptul creaţiei constituie paradoxul primar al credinţei creştine, căruia restul tainelor lui Dumnezeu pot fi trasate înapoi sau în care ele sunt implicate. Brunner nu distinge clar în acest moment între „fiinţa" lui Dumnezeu şi „vionţa" Lui. Totuşi, „fiinţa" lui Dumnzeue nu poate fi „limitată" în nici un fel. Dacă există o „limitaţie" se referă numai la „voinţa" Lui, atâta vreme cât o altă „voinţă" a fost „chemată în existenţă," o voinţă care ar fi putut să nu existe deloc. Această contingenţă „primară" a Creaţiei mărturiseşte suveranitatea absolută a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, punctul central ultim al *kenozei* v-a fi atins numai în „evenimentele ultime." Înţepătura paradoxului, al *kenozei* nu constă în existenţa lumii, ci în posibilitatea Iadului. Întradevăr Lumea poate fi ascultătoare faţă de Dumnezeu, la fel de bine cum ar putea fi neascultătoare şi în ascultarea ei îl v-a slujii pe Dumnezeu şi Îşi v-a manifesta mărirea Sa. Aceasta nu v-a fi o „limitaţie," ci o expansiune a maiestăţii dumnezeieşti. Din contră, Iadul înseamnă rezistenţă şi înstrăinare, pură şi simplă. Orişicum, chiar şi în stadiul revoltei şi al rebeliunii lumea aparţine lui Dumnezeu. Ea nu poate scăpa de Judecata Lui.

Dumnezeu este veşnic. Aceasta este o definiţie negativă. Înseamnă pur şi simplu că noţiunea timpului nu se poate aplica existenţei Lui. Întradevăr, „timpul" este modul existenţei creaturale. Timpul este dat de Dumnezeu. Nu este un mod al fiinţei deficent

sau imperfect. Nu există nimic iluzoriu despre timp. Temporalitatea este reală. Timpul se mişcă înainte ireversibil. Nu este numai un flux, la fel de bine cum nu este o rotaţie. Aceasta nu este o serie indiferent de „atomi-timp" care pot fi concepuţi sau postulaţi ca infiniţi, fără sfârşit sau limită. Este mai mult un proces teleologic, orientat lăuntric în spre un anumit ţel. Un *telos* este implicat în înseşi planul creaţiei. În conformitate, ceea ce are loc în creaţie este semnificativ – semnificativ şi real pentru Dumnezeu. Istoria nu este o umbră. În cele din urmă, istoria are un ţel „metaistoric." Brunner nu foloseşte acest termen, dar accentuiază cu putere „finitudinea" inerentă a istoriei. O istorie infinită care merge înainte indefinit, fără destinaţie sau sfârşit, ar fi o istorie goală şi lipsită de sens. Povestea trebuie să aibă un final, o concluzie, un *katharsis*, o soluţie. Intriga trebuie finalizată. Istoria trebuie să aibă un sfârşit care este „împlinit" sau „terminat." Acesta a fost plănuit original să fie „împlinit." La final nu v-a mai exista nici un fel de istorie. Timpul v-a fi plin de veşnicie, după cum se exprimă Brunner. Veşnicia înseamnă în această direcţie numai Dumnezeu. Timpul are înţeles numai în trecutul veşniciei, care este – numai în contextul planului dumnezeiesc.

Totuşi, istoria nu este o desluşire a acelui plan primordial şi suveran. Tema istoriei actuale, a singurei istorii reale pe care o cunoaştem este dată de existenţa păcatului. Brunner pune la îndoială păcatul original. El îi accentuiază numai „universalitatea" lui. Păcatul în sensul biblic al cuvântului este mai întâi de orice o categorie etică. După Brunner denotă o nevoie de răscumpărare. Doi termeni sunt corelativ intrinsec. Păcatul nu este un fenomen primar ci o ruptură, o deviaţie, o întoarcere de la început. Esenţa lui este apostazia şi rebeliunea. Este tocmai acest aspect al păcatului care este accentuat în povestea biblică a Căderii. Brunner refuză să privească Căderea ca şi un eveniment real. El insistă numai că fără conceptul Căderii mesajul primar al Noului Testament ar fi absolut incomprehensibil. Totuşi, nu trebuie să întrebăm despre Cădere „cum" şi „când." Esenţa păcatului poate fi discernută numai în

lumina lui Hristos, care este – în lumina răscumpărării. Omul, după cum poate fi el observat în istorie apare întotdeauna ca un păcătos, incapabil de a nu păcătui. Omul istoriei este totdeauna „omul în revoltă." Brunner este deplin conştient de puterea răului – în lume şi în istoria omului. El laudă noţiunea kantiană de rău radical. Ceea ce are el de spus despre păcatul satanic ca fiind diferit de cel al omului, despre puterea satanică supra-personală este impresionant şi foarte relevant pentru cercetarea teologică, indiferent cât de mult toate acestea ar conturba şi supăra inevitabil mintea omului modern. Problema majoră rămâne fără răspuns. Are Căderea caracterul unui eveniment? Logica argumentului propriu lui Brunner pare să ne oblige să o privim ca un eveniment, ca şi o legătură în lanţul evenimentelor. Altcumva ar fi doar un simbol, o ipoteză aflată în lucru, indispensabilă pentru scopuri interpretative, dar nereală. Întradevăr sfârşitul istoriei trebuie privit, după Brunner ca şi „un eveniment" indiferent cât de tainic v-a fi acesta. „Începutul" are caracterul unui „eveniment," ca şi legătura primă într-un lanţ. Mai mult, răscumpărarea este „un eveniment" care poate fi datat exact – întradevăr un eveniment crucial, determinativ pentru restul celorlalte. În această perspectivă devine imperativ să privim Căderea ca şi un eveniment, indiferent în ce manieră este privit sau vizualizată. În orice caz, Răscumpărarea şi Căderea sunt legate intrinsec una de alta, în interpretarea lui Brunner.

Brunner distinge clar între caracterul de creatură şi păcat. Creaturile vin de la Dumnezeu. Păcatul vine de la o sursă opusă. Păcătoşenia este desluşită în evenimente, în acţiuni şi în acte păcătoase. Este un abuz de putere, un abuz de libertate, o pervertire a acelei libertăţi responsabile care i-a fost oferită omului în actul prin care el a fost chemat la existenţă. Totuşi, înainte ca abuzul să devină un obicei, a trebuit să fie exercizat pentru prima dată. Revolta a trebuit să fie începută. O astfel de opinie ar fi în linie cu restul expoziţiei lui Brunner. Altcumva am cădea într-un fel de dualism metafizic care este denunţat viguros de Brunner. În orice

caz, păcătoşenia sau caracterul de creatură nu pot fi identificate sau egalizate.

Brunner are dreptate când sugerează că trebuiei să începem de la mijloc adică cu bunele vestiri ale răscumpării lui Hristos. În Hristos nu contemplăm doar „condiţia noastră" existenţială ca şi păcătoşi mizerabili ci mai presus de orice implicarea istorică a omului în păcat. Ne mişcăm în lumea evenimentelor. Suntem justificaţi să privim înainte numai pentru un motiv, la „evenimentele din urmă". După Brunner de la venirea lui Hristos înşuşi timpul s-a încărcat cu o nouă calitate – *eine sonst unbekannte Entscheidungsqualität* [„în alt fel o calitate care nu ar fi ştiută"]. De atunci credincioşii sunt confruntaţi cu o alternativă ultimă, confruntaţi acum – în „timpul istoric." Alegerea este radicală – între rai şi iad. Orice moment al istoriei ar putea devenii decisiv – pentru cei care fac decizii, prin provocarea şi revelaţia lui Hristos. În acest sens, în conformitate cu Brunner, timpul pământesc este, pentru credinţă, „încărcat cu o tensiune a veşniciei" – *mit Ewigkeitspannung geladen*. Oamenii sunt chemaţi acum inescapabil la decizii din moment ce Dumnezeu şi-a manifestat propria Sa decizie în Hristos, în crucea şi în Învierea Sa. Aceasta înseamnă că „decizii veşnice" – adică, decizii „pentru veşnicie" – trebuie făcute în „timpul istoric"? Prin credinţă în – în Iisus Hristos, Mijlocitorul (Mediatorul) – se poate deja „participa" acum la veşnicie. De la Hristos credincioşii locuiesc în două dimensiuni, atât în timp cât şi afară de timpul obişnuit – *hoc universum tempus, sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes* [acest timp universal sau epocă, în care a muri le oferă loc celor care sunt născuţi. Augustin, *De Civitate Dei* XV.I]. Timpul a fost „polarizat" de venirea lui Hristos. Se pare că acum timpul este legat de veşnicie, de Dumnezeu, într-o manieră duală. Pe de o parte, timpul este întotdeauna legat intrisec de Dumnezeul cel veşnic, ca şi Creator: Dumnezeu dă timpul. Pe de altă parte, timpul a fost, în acele zile ultime schimbat radical de intervenţia imediată şi radicală a lui Dumnezeu, în persona lui Iisus Hristos. După cum spune Brunner, „temporalitatea, existenţa în timp

primeşte un nou caracter prin relaţia lui cu acest eveniment Iisus Hristos, acel *eph hapax* al istoriei, calitatea veşnică a Crucii şi a Învierii Lui şi este modelată nou într-o manieră paradoxală la care este imposibil să ne gândim ghidaţi numai de raţiunea singură."[308] Am ajuns la punctul crucial în expoziţia lui Brunner. Interpretarea sa la destinul uman este strict hristologică şi hristocentrică. Numai credinţa în Iisus Hristos dă sens existenţei umane. Acesta este punctul puternic al lui Brunner. Există un punct dochetic ambiguu în hristologia Lui care îi afectează grav înţelegerea istoriei sale. Destul de ciudat, Brunner adresează aceiaşi acuză hristologiei tradiţionale a Bisericii, pretinzând că nu a acordat destulă atenţie Iisusului istoric. Aceasta este o acuză sumară care nu poate fi analizată şi „respinsă" doar acum. Ceea ce este relevant pentru scopul nostru acum este că hristologia lui Brunner este mult mai dochetică decât cea a tradiţiei catolice. Atenţia lui Brunner la Iisus-ul istoric este în întregime ambiguă. După Brunner, Hristos este o personalitate istorică numai ca şi om. Atunci când „se descoperă pe Sine" – adică când Îşi desluşeşte dumnezeirea Sa celor care au ochiul credinţei – El nu mai este deloc o personalitate istorică. De fapt, umanitatea lui Hristos, după Brunner nu este nimic mai mult decât „o mască." Adevăratul sine al lui Hristos este dumnezeiesc. Credinţei, Hristos îşi înlătură „incognito"-ul Său, ca să folosim fraza lui Brunner. „Unde se descoperă pe sine istoria dispare şi începe Împărăţia cerurilor. Când se descoperă El nu mai este o personalitate istorică, ci Fiul lui Dumnezeu, care este din veşnicie."[309] Acesta este un limbaj înfricoşător.

De fapt, umanitatea lui Hristos este doar un mijloc pentru a intra în istorie sau mai bine – de a apare în istorie. Relaţia lui Dumnezeu cu istoria şi cu realitatea umană este cu nimic mai puţin decât tangenţială, chiar şi în taina crucială a Întrupării. De fapt, umanitatea lui Hristos îl interesează pe Brunner numai ca şi un

[308] Brunner, *Eternal hope,* (Philadelphia: The Westminister Press, 1954).
[309] Brunner, *The Mediator* (London: Lutterworth Press, 1949), p. 346.

mediu al revelației, al desluşirii de sine a dumnezeirii. În conformitate cu Brunner, Hristos a găsit un picior drept în umanitate. Aceasta nu înseamnă nimic mai mult decât că Dumnezeu o provocat omul în propriul Său element, la nivelul şi pe terenul său uman. Cu scopul de a se întâlnii cu omul, Dumnezeu a trebuit să se pogoare – la nivelul propriu omului. Acest lucru poate fi înţeles numai într-un fel strict ortodox. Întradevăr, a fost gândul preferat al Părinților antici. Brunner neagă orice fel de interpretații reale ale aspectelor dumnezeieşti şi umane în persoana lui Hristos. De fapt, ele nu sunt nimic mai mult sau mai puţin decât „aspecte." Se întâlnesc două elemente dar nu există o unitate reală. Hristosul credinței este chiar dumnezeiesc deşi într-o mască umană. Umanitatea Sa este numai un mijloc de a apare în istorie – de a intra în istorie. Este istoria doar un ecran mişcător pe care „eternitatea" dumnezeiască este proiectată? Dumnezeu a trebuit să-şi asume haina unui cerşetor căci altfel ar fi fost imposisbil să se întâlnească cu omul. Nu a existat nici o „asumare" reală a realității umane în experiența personală a Întrupatului. Rolul umanității lui Hristos a fost pur instrumental, o mască. Primar este vorba de un „dochetism" deplin, orişicum multă atenție ar trebui conferită „Iisus-ului istoric." În cele din urmă, „Iisus-ul istoric" nu aparține, în această interpretare, domeniului credinței.

Decizile reale nu sunt făcute în planul istoriei, spune Brunner. „Aceasta este sfera în care oamenii poartă măşti. De dragul „mascaradei" noastre, adică de dragul falsității nostre păcătoase, de asemenea şi Hristos, dacă am putea să ne exprimăm astfel, poartă o mască; acesta este Incognitoul Său."[310] Acum, în actul credinței omul îşi dă jos masca sa. Apoi, ca şi răspuns, Hristos îşi dă şi El masca sa şi apare în mărirea Sa. Credința în conformitate cu Brunner rupe istoria. Înseşi credința este un fel de acțiune „metaistorică," care transcede istoria sau chiar o înlătură. Brunner accentuiază unicitatea revelației răscumpărătoare a lui Dumnezeu în

[310] *Ibid.*, 346.

Hristos. Pentru om înseamnă că provocarea este radicală şi ultimă. Burnner accentuiază unicitatea revelaţiei răscumpărătoare în Hristos. Pentru om înseamnă că provocarea este radicală şi ultimă. Omului îi este oferită o oportunitate unică sau o ocazie pentru a-şi lua decizia, pentru a depăşii umanitatea lui limitată şi chiar temporalitatea lăuntrică – printr-un act al credinţei care îl duce dincolo de istorie, în nădejde şi promisiune până ce *kairos*-ul final care v-a venii. Dar este în cele din urmă istoria umană doar o mascaradă? În conformitate cu afirmaţia emfatică a lui Brunner temporalitatea nu este păcătoasă. Atunci de ce ar fi istoricitatea un obstacol în faţa revelaţiei de Sine a lui Dumnezeu, un obstacol care trebuie mişcat radical?

În ultimă instanţă schimbarea radicală în istorie – Noul veac eliberat de Venirea lui Hristos – pare că constă numai în oportunitatea nouă şi fără precedent a ambelor părţi. Dumnezeu rămâne ascuns în istorie la fel cum a făcut-o şi mai înainte sau probabil chiar mai mult decât înainte din moment ce incomensurabilitatea ultimă a revelaţiei cu mascarada umană a fost făcută evidentă şi reliefată. Dumnezeu putea să se aproprie de om numai sub ascundere. Cursul actual al istoriei nu a fost schimbat, fie de intervenţia lui Dumnezeu sau de opţiunea omului. Textura intimă a vieţii istorice actuale nu a fost afectată de revelaţia răscumpărării. Totuşi a fost lansat un averstisment: Domnul v-a venii din nou. De această dată v-a venii ca şi un Judecător, nu ca şi un Răscumpărător, deşi Judectata v-a împlinii şi v-a stabiliza răscumpărarea.

Prin credinţă nu putem decât să discernem o „tensiune eshatologică" în cursul istoriei, deşi ar fi o vanitate şi lipsă de sens să ne mulţumim doar cu calculaţii apocaliptice. Această tensiune pare să existe numai la nivel uman. *Interim*-ul eshatologic este veacul calculaţilor – luate de oameni. Decizia lui Dumnezeu a fost luată deja.

Pe de-a întregul, istoria creştină, în conformitate cu Brunner, a fost un eşec dureros, o istorie a decăderii şi a

neînţelegerii. Aceasta este o schemă veche, stabilită cu tărie de istoriografia protestantă încă de la Gottfried Arnold. Comunitatea creştină primitivă, ecclesia, a fost o comunitate Meisanică genuină, „purtătoare a noii vieţi a veşniciei şi a puterilor lumii dumnezeieşti," după cum se exprimă Brunner. Această Biserică primitivă nu a supravieţuit cel puţin ca o entitate istorică, ca şi un fapt istoric. Brunner este înştinţat de „venirile" parţiale şi provizionale" ale Împărăţiei lui Dumnezeu în cursul istoriei. Toate aceste „veniri" sunt sporadice. Unde există credinţă există ecclesia sau Împărăţia. Aceasta este ascunsă în mascarada continuă a istoriei. În cele din urmă, istoria care merge înainte este un fel de teren de testare în care oamenii sunt încercaţi şi răspunsurile lor sunt încercate şi testate. „Istoria mântuitoare" încă mai continuă? Mai este Dumnezeu activ în istorie după prima venire – sau este istoria lăsată acum după marea intervenţia a lui Hristos numai omului cu acea proviziune eshatologică că Hristos v-a venii din nou?

Istoria este un stadiu provizional şi trecător în destinul omului. Omul este chemat la „veşnicie," nu la istorie. Pentru aceasta istoria trebuie să îşi ajungă la finalul ei. Totuşi, istoria este un stadiu al creşterii – grâul şi neghina cresc împreună şi discriminarea lor ultimă este întârziată – pâmă la ziua recoltei. Neghina creşte rapid şi sălbatic. Dar creşte şi grâul. Astfel nu ar mai fi nici o şansă pentru nici un fel de recoltă, cu excepţia neghinei. Întradevăr istoria nu se maturizează numai pentru judecată, ci şi pentru împlinire. Hristos este activ în istorie. Brunner neglijează sau ignoră componentul creştin al istoriei. În viziunea sa istoria creştină este „atomizată". Este doar o serie de acte existenţiale îndeplinite de oameni şi destul de ciudat, doar acte negtive, actele de rebeliune şi rezistenţă par să fie integrate şi solidarizate. De fapt, Biserica nu este un agregat de acte sporadice ci un „trup," trupul lui Hristos. Hristos este prezent în Biserică nu numai ca şi un obiect al credinţei şi al recunoaşterii, ci ca şi Cap. El domneşte şi conduce. Aceasta asigură continuitatea Bisericii şi identitatea ei prin veacuri. În concepţia lui Brunner Hristos pare a fi afară din istorie sau mai

presus de ea. El a venit odată în trecut. El v-a venii din nou, în viitor. Este oare El prezent real acum cu excepţia amintirii trecutului şi a nădejdii viitorului şi în credinţa „metaistorică"?

Creaţia după Brunner îşi are propriul mod de existenţă. Aceasta este mai mult decât un „mediu" al revelaţiei dumnezeieşti. Trebuie să fie transparent pentru lumina şi mărirea cerească. Aceasta ne aminteşte de gnoza platonică a lui Origen şi a urmaşilor lui variaţi. Toată povestea este redusă la dialectica veşnicului şi a temporalului. Propriul termen al lui Brunner este „parabolic."

III

Noţiunea de „sfârşit" – de un sfârşit ultim – este o noţiune paradoxală. Un sfârşit aparţine lanţului sau serilor şi le rupe. Este un „eveniment" şi „sfârşitul tuturor evenimentelor." Aparţine dimensiunii istoriei şi totuşi pierde toată dimensiunea. Noţiunea de „început" – primă şi radicală – este o noţiune paradoxală. După cum a spus Sfântul Vasile odată, „începutul timpului nu este timpul, ci tocmai începutul acestuia" (Hexaem. 1. 6). Este atât un „moment" cât şi ceva mai mult decât atât.

Despre viitor putem vorbii în imagini şi parabole. Aceasta a fost limba Scripturii. Această imagine nu poate fi descifrată adecvat acum şi nu ar trebui luată literal. Nu trebuie să fie simplu şi deschis „demitologizată." În acest moment Brunner este formal. Aşteptata *Parusie* a lui Hristos trebuie privită ca „un eveniment." Caracterul acestui eveniment este inimaginabil. Imagini sau simboluri pot fi găsite cu greu decât cele din Biblie. „Indiferent care ar fi forma acestui eveniment, tot punctul constă în faptul că v-a avea loc."[311] În acest moment kerigma creştină este decisivă: „sinteza răscumpărătoare ultimă are caracterul unui eveniment." În alte cuvinte, *Parusia* aparţine lanţului „evenimentelor" istorice" care se aşteaptă să concludă şi să fie închise. „O credinţă creştină fără

[311] Brunner, *Nădejdea veşnică,* p. 138.

parusia este ca şi o scară care duce nicăieri şi se termină în neant." Într-un moment, în orice caz, putem merge dincolo de imagini: este Hristos cel care vine. *Parusia* este o „întoarcere" la fel de mult ca şi o noutate ultimă. „Ultimele evenimente" sunt centrate în jurul persoanei lui Hristos.

Sfârşitul v-a venii „dintr-o dată." Acesta este într-un anume sens pregătit în interiorul istoriei. După cum spune Brunner, istoria omului „discerne trăsături apocaliptice radicale." În acest moment el se consolează cu speculaţii metafizice. „Limba pendulului devine mai rapidă." Accelerarea *tempo*-ului vieţii umane poate ajunge în punctul în care nu mai poate merge niciunde. Istoria poate pur şi simplu exploda. Pe de o parte şi la un nivel mai profund dizarmoniile existenţei umane cresc sigur: există „o rupere veşnic deschizându-se în conştiinţa umană." Bineînţeles că aceste sugestii nu au decât o valoare subsidară şi ipotetică. Bunner încearcă să laude acest concept paradoxal al sfârşitului minţii moderne. Ele sunt caracteristice propriei sale viziuni a realităţii umane. Istoria este veşnic gata să explodeze, este iritată şi îngreuiată cu tensiuni nerezolvate. Câţiva ani în urmă un filosof religios rus, Vladimir Th. Ern a sugerat că istoria umană este un fel de „progers catastrofic," o progresie deplină în spre un final. Totuşi sfârşitul v-a venii de sus dintr-o *parusie*. În conformitate ea este ceva mai mult decât o „catastrofă" sau o „judecată" lăuntrică sau iminentă – o discernere a contradicţilor inerente sau a tensiunilor. Ea este o judecată absolută, Judecata lui Dumnezeu. Acum, ce este această judecată? Nu este cu nimic mai prejos decât *Parusia*. Este întâlnirea ultimă dintre o umanitată păcătoasă şi Dumnezeul cel Sfânt. Mai întâi de orice, v-a fi o discernere sau manifestaţie a advăratului stadiu al fiecărui om şi a întregii umanităţi. Nimic nu v-a fi lăsat ascuns. Astfel Judecata v-a termina stadiul de confuzie şi ambiguitate, de inconclusivitate, după cum se exprimă Brunner, care a fost carateristic întreg stadiului istoric al destinului uman. Aceata implică o „discriminare" ultimă şi finală – în lumina lui Hristos. Ar fi o provocare ultimă şi finală. Voia lui Dumnezeu trebuie îndeplinită în

cele din urmă. Altcumva în fraza lui Brunner, „toată discuţia despre responsabilitate este o vorbărie goală." Întradevăr omului îi este oferită libertatea, dar nu este o libertate a indiferenţei. Libertatea omului este esenţial o libertate responsivă – libertatea de a accepta voinţa lui Dumnezeu. „Libertatea pură poate fi profesată numai de atei." „Omului îi este încredinţată, de la om se aşteaptă un ecou, compeltitudinea subsecventă a unei decizii pe care Dumnezeu a făcut-o deja pentru el şi despre el."[312] Pentru om există numai o singură opţiune preferabilă – să se supună; nu există nici o dilemă reală. Scopul şi ţelul omului sunt fixate de Dumnezeu.

Toate acestea sunt perfect adevărate. În acest moment se ridică întrebarea usturătoare. Vor accepta la Înfricoşătoare Judecată toţi oamenii voia lui Dumnezeu? Mai există loc pentru o rezistenţă radicală şi ireversibilă? Poate continua revolta omului dincolo de Judecată? Poate orice fiinţă creaturală înzestrată cu libertate să persiste în înstrăinarea de Dumnezeu, care a fost practicată persistennt mai înainte, adică să îşi dobândească voinţa proprie? Poate o astfel de fiinţă să „existe" încă – în stadiul revoltei şi al opoziţiei – împotriva voinţei mântuitoare a lui Dumnezeu, dincolo de scopul mântuitor al lui Dumnezeu? Este posibil omului să persiste în rebeliune în ciuda chemării şi provocării lui Dumnezeu? Este tabloul Scriptural al separaţiei – între oi şi capre – ultimul cuvânt despre destinul omului? Care este stadiul ultim al „libertăţii" creaturale? Ce înseamnă că voinţa lui Dumnezeu în cele din urmă v-a predomina? Acestea sunt întrebări bizare şi căutătoare. Ele nu pot fi evitate. Ele nu sunt dictate numai de o curiozitate speculativă. Ele sunt întrebări „existenţiale." Judecata de Apoi este o taină înfiorătoare care nu poate şi nu ar trebui raţionalizată şi care depăşeşte toată înţelegerea şi cunoaşterea. Totuşi este o taină a propriei noastre existenţe de care nu putem scăpa chiar dacă eşuăm să o înţelegem intelectual.

[312] *Ibid.,* p. 178.

Brunner se împotriveşte „teologumenei îngrozitoare" a dublei predestinaţii, ca fiind incompatibilă cu gândirea Bibliei. Nu există nici o discriminare veşnică în planul creativ al lui Dumnezeu. Dumnezeu îi cheamă pe toţi oamenii la mântuire şi pentru acest motiv îi aduce în existenţă. Mântuirea este singurul scop al lui Dumnezeu. Paradoxul crucial nu este încă rezolvat. Problema crucială este dacă acest scop creativ al lui Dumnezeu v-a fi împlinit, în toată plinătatea şi comprehensivitatea, după cum este admis şi postulat în teoria mântuirii universale pentru care putem pretinde evidenţă scripturistică. Brunner respinge doctrina *apocatastazei* ca şi o erezie periculoasă. Este greşită ca şi doctrină. Implică o securitate greşită pentru oameni – toate căile duc în cele din urmă la acelaşi scop, nu există nici o tensiune reală, nici un pericol real. Implică o securitate greşită pentru oameni – toate căile duc în cele din urmă la acelaşi sfârşit, nu există nici o tensiune reală, nici un pericol real. Totuşi Brunner admite că doctrina harului iertător şi cel al justificării prin credinţă duce logic la conceptul unei răscumpărări universale. Poate voinţa Dumnezeului atotputernic să i se reziste sau să fie abolită de încăpăţânarea unor creaturi slabe? Paradoxul poate fi rezolvat numai dialectic – în credinţă. Nu-L putem cunoaşte pe Dumnezeu teoretic. Trebuie să credem în iubirea Lui.

Este caracteristic ca Brunner să discute toată problema din perspectiva voinţei lui Dumnezeu. Pentru acest motiv el omite punctul central al paradoxului. El pur şi simplu ignoră aspectul uman al problemei. „Condamnarea veşnică" nu este dată de „un Dumnezeu mânios." Nu Dumnezeu este autorul Iadului. „Condamnarea" este o pedeapsă dată de sine, consecinţa şi implicaţia opoziţiei rebele faţă de Dumnezeu şi voinţa Sa. Brunner admite că există posibilitatea condamnării şi a pierzaniei. A ignora această posibilitate reală este periculos şi greşit. Trebuie să nădăjduim că nu va fi realizată niciodată. Nădejdea trebuie să fie realistă şi severă. Ne confruntăm cu alternativa: fie că la Judecata de Apoi păcătoşii nepocăiţi şi necredincioşii sunt mişcaţi din cauza provocării lui Dumnezeu şi sunt convertiţi „de bună voie" – aceasta

a fost ipoteza Sfântului Grigorie de Nyssa; sau înverşunarea lor este pur şi simplu depăşită de omnipotenţa dumnezeiască şi ei sunt mântuiţi prin constrângerea milei şi voinţei lui Dumnezeu – fără consimţământul lor liber şi conştient. A doua soluţie implică contradicţie, decât numai dacă înţelegem mântuirea într-o manieră formalistă şi judiciară. Întradevăr criminalii pot fi exoneraţi în curtea justiţiei, chiar dacă ei nu s-au pocăit şi încă mai persevereză în perversiunea lor. Ei doar scapă de pedeapsă. Nu putem interpreta Judecata de Apoi în această manieră. În orice caz, „mântuirea" implică convertirea, implică un act de credinţă. Aceasta nu poate fi impusă nimănui. Este prima soluţie mai convingătoare? Bineînţeles că posibilitatea unei „convertiri" târzii – în „ceasul al unsprăzecelea" sau chiar mai târziu – nu poate fi teoretic exclusă şi impactul iubirii dumnzeieşti este infinit. Această şansă sau posibilitate a convertirii, în faţa Scaunului de Judecată a lui Hristos şezând în mărire nu poate fi discutat *in abstracto*, ca şi un caz general. În cele din urmă, problema mântuirii la fel ca şi decizia credinţei este o problemă personală care poate fi pusă şi înfăţişată numai în contextul unei existenţe individuale şi concrete. Persoanele sunt mântuite sau pier. Fiecare caz personal trebuie studiat individual. Principala slăbiciune a schemei lui Brunner este că el vorbeşte întotdeauna în termnei generali. El vorbeşte întotdeauna de condiţia umană şi niciodată de persoane vii.

Problema omului este problema condiţiei păcătoase. El se teme de toate categoriile „ontice." Întradevăr, omul este un păcătos, dar el este mai presus de orice un om. Este adevărat că adevărata statură a bărbăţiei genuine a fost descoperită numai în Hristos care a fost mai mult decât un om şi nu un om. În Hristos ni se dă nu numai iertarea ci şi puterea de a devenii sau a fi copii lui Dumnezeu, adică – să fim ceea ce suntem plănuiţi să fim. Bineînţeles că Brunner admite că credincioşii pot fi în comuniune cu Dumnezue chiar şi acum, în această viaţă prezentă. Apoi urmează moartea. Face credinţa sau – de fapt – fiind *en Christo* o diferenţă în acest moment? Odată stabilită este comuniunea cu

Hristos ruptă de moarte? Este adevărat că viaţa umană este „o fiinţă în spre moarte" (Heidegger). Moartea fizică este limita vieţii fizice. Brunner vorbeşte de moartea persoanei umane, de „eu." El pretinde că este o taină, o taină impenetrabilă despre care omul raţional nu ştie nimic. De fapt, conceptul acestei „morţii personale" nu este nimic altceva decât o presupunere metafizică derivată din anumite presupoziţii filosofice şi în nici un fel un *datum* a unei posibile sau actuale experienţe, incluzând şi experienţa credinţei. „Moartea" unei persoane constă numai în înstrăinarea de Dumnezeu, dar chiar şi în acest caz nu înseamnă anihilare. Într-un anume sens, moartea înseamnă dezintegratea personalităţii umane din moment ce omul nu este desemnat să fie imaterial. Moartea trupească reduce integritatea personaei umane. Omul moare şi totuşi supravieţuieşte – în aşteptarea sfârşitului general. Doctrina antică a comuniunii sfinţilor arată în spre victoria lui Hristos: în El prin credinţă (şi taine) chiar şi morţii sunt vii şi împărtăşesc – cu anticipaţie dar real – viaţa veşnică. *Communio sanctorum* este un subiect interesant. Brunner îl ignotă pur şi simplu – nu din accident ci chiar consistent. El vorbeşte de condiţia morţii nu de grijiile personale. Conceptul nemuririi sufletului poate fi o acumulare platonică, dar noţiunea unei „persoane indestructibile" este o parte integrală a Evangheliei. Numai în acest caz există loc pentru o Judecată Generală sau Universală, la care toate persoanele istorice, din toate veacurile şi naţiunile vor apare – nu ca şi o masă de păcătoşi slabi şi neprofitabili, ci ca şi o adunare de persoane responsive şi responsabile, fiecare cu caracterul său distinct, congenital şi dobândit. Moartea este o catastrofă. Persoanele supravieţuiesc şi cele în *Hristos* sunt încă vii – chiar şi în stadiul morţii. Credincioşii nu numai că nădăjduiesc la o viaţă viitorare ci sunt deja vii, deşi toţi aşteaptă Învierea. Burnner este deplin conştient de acestea. În fraza sa, cei care cred „nu vor murii în nimicnicie ci în Hristos." Înseamnă oare că cei care nu cred „mor întru nimicnicie"? Şi ce este „nimicnicia" – „întunericul cel mai de afară" (care ar fi probabil cazul) sau „nefiinţa" actuală?

Aceast lucru este adevărat că deplina integritate a existenţei personale, denaturate şi redusă de moarte v-a fi restaurtă la învierea universală. „Credinţa Noului Testament nu ştie de nici un alt fel de viaţă veşnică decât cea a persoanelor individuale."[313] Carnea nu se v-a ridica. Dar este implicată un anumit fel de corporealitate în Înviere. Toţi se vor ridica fiincă Hristos a înviat. Învierea este concomitent o Înviere în spre viaţă – în Hristos şi o Înviere – în spre Judecată. Brunner discută contextul Învierii Generale în contextul credinţei, ierării şi vieţii. Care este stadiul celor care nu au crezut, care nu au cerut iertare şi nu au cunoscut niciodată iubirea răscumpărătoare a lui Hristos sau probabil au denunţat-o încăpăţânat ca şi pe un mit, ca o fraudă, o înşelăciune sau ca şi o ofensă faţă de personalitatea autonomă?

Aceasta ne aduce înapoi la paradoxul Judecăţii. Destul de ciudat Brunner vorbeşte mai mult ca şi un filosof decât ca şi un teolog, tocmai fiindcă el încearcă să evite interogaţia metafizică şi toate problemele care au fost represate apar într-o mască. Brunner ridică întrebarea în acest fel: cum putem reconcilia omnipotenţa dumnezeiască şi libertatea umană sau – la un nivel mai adânc – sfinţenia dumnezeiască (sau dreptatea) şi mila şi iubirea. Este strict o problemă metafizică, chiar şi dacă este discutată pe baze scripuristice. Problema teologică actuală este pe de o parte: care este statutul existenţial al necredincioşilor – în privirea lui Dumnezeu şi în perspectiva destinului uman? Problema actuală este existenţială – statutul şi destinul persoanelor individuale. Pentru Brunner problema este obscurizată de alegerea sa iniţială – faptul că îi clasifică pe toţi ca păcătoşi fără nici o discrinimare existenţială, reală sau ontică între drepţi şi nedrepţi. Totuşi sunt sub judecată dar evindent nu în acelaşi fel. Brunner distinge între cei care eşuiază în a fi ispitiţi şi cei care aleg să ispitească şi să seducă pe alţii. El cunoaşte perversiuena deliberată. Nu întreabă cum poate fi afectată o persoană umană individuală în structura sa intimă şi lăuntrică, de

[313] *Ibid. p.* 148.

o pervertire deliberată şi obstinată, de apostazie şi „iubire faţă de rău." Există o diferenţă reală între slăbiciune şi slăbiciune, între fragilitate şi deşertăciune. Pot fi iertate toate păcatele chiar şi a celor nepermişi şi nepocăiţi? Nu este iertarea primită numai în umilinţă şi în credinţă? În alte cuvinte este „condamnarea" doar o „pedeapsă," în înţelesul juridic sau un fel de „recompensă" negativă? S-au este simplu o manifestare a ceea ce este ascuns – sau mai bine spus deschis şi evident – în cei care au ales printr-un abuz al „libertăţii," acea cale largă care duce la Gheenă.

În cărţile lui Emil Brunner nu există nici un capitol despre iad. Iadul nu este doat o figură „mitică" de vorbire. Nu este un prospect întunecat, care – după cum s-ar dori – nu v-a fi niciodată realizat. *Horribile dictu* – este o realitate căreai îi sunt dedicaţi multe fiinţe umane, prin voinţa lor sau cel puţin – prin alegrea şi decizia lor, care înseamnă în ultimă instanţă, captivitate greşit înţeleasă pentru libertate. „Iadul" este un stadiu veşnic, nu un „loc." Este un stadiu al dezintegrării personale, care este greşit luată pentru afirmarea personală – cu un anumit motiv, din moment ce această dezintegrate este întemeiată în mândrie. Este un loc al întemniţării de sine, al izolării şi al alienării, a unei solitudini mândre. Stadiul păcatului este „iadul" deşi poate fi printr-o iluzie a imaginaţiei egosite greşit înţeles ca „rai." Pentru acest moitv păcătoşii aleg „păcatul," atitudinea mândră, atitudinea prometeană. Unii ar putea face din „iad" un ideal pe care vor să-l dobândească – deliberat şi persistent. *„Là où je suis, là est ma volonté libre et là où ma volonté libre, l'enfer absolu et éternel est en puissance."* (Marcel Jouhandeau, *Algèbre des valeurs morales*). În cele din urmă este doar o iluzie, o aberaţie, o violenţă şi o greşeală. Acul păcatului este tocmai negarea realităţii instituite de Dumnezeu, în încecarea de a stabilii o altă ordine sau regim, care este în contrast cu adevărata ordine dumnezeiască, o dezordine radicală, dar căreia unii i-ar putea oferii, într-o exaltare egoistă, preferinţa ultimă. Acum păcatul a fost distrus şi abrogat – nu se poate spune că păcatul a fost răscumpărat, numai persoanele pot fi răscumpărate. Nu este destul să încunoştinţăm prin credinţă

fapta răscumpărării dumnezeieşti – trebuie să fim născuţi din nou. Toată personalitatea trebuie vindecată şi curăţită. Iertarea trebuie să fie accentuată şi afirmată în libertate. Nu poate fi imputată – dincolo de un act al credinţei şi gratitudinii, un act al iubirii. Paradoxal nimeni nu poate fi mântuit numai de iubirea dumnzeiască, decât dacă i se răspunde de o iubire mulţumitoare a persoanelor umane. Întotdeauna există o posibilitate abstractă a „pocăinţei" şi a „convertirii" pe parcursul vieţii istorice pământeşti. Putem admite că această posibilitate continuă şi după moarte? Bunner acceptă cu foarte mare greu idea unui purgatoriu. Chiar şi în conceptul de purgatoriu nu este implicată nici o şansă a unei convertiri radicale. Purgatoriul include doar credincioşii, cei cu intenţii bune şi dedicaţi lui Hristos, dar deficenţi în creştere şi împlinire. Personalitatea umană este făcută şi modificată în această viaţă – cel puţin este orientată în această viaţă. Dificultatea mântuirii universale nu este din partea dumnezeiască – întradevăr, Dumnezeu vrea ca toţi oamenii „să se mântuiască" – nu atât de mult pentru ca voinţa Lui să se împlinească şi sfinţenia Lui împlinită, ci pentru ca existenţa omului să fie binecuvântată şi împlinită. Totuşi, dificultăţi de neînvins se pot ridica de partea creaturilor. În cele din urmă, nu este „rezistenţa ultimă" un paradox şi o ofensă mai mare decât orice rezistenţă sau revoltă care de fapt au pervertit întrega ordine a Creaţiei, au slăbănogit hadicapul răscumpărării? Numai când ne dedicăm punctului de vedere dochetic al istoriei şi negăm posibilitatea deciziilor ultime în istorie, în această viaţă, sub pretextul că este temporală putem evita paradoxul rezistenţei ultime.

Sfântul Grigorie de Nyssa a anticipat un fel de convertire universală a sufletelor în viaţa de apoi, când Adevărul lui Dumnezeu v-a fi descoperit şi manifestat cu o evidenţă obligatorie. În acest moment limitaţia gândirii elinice este evidentă. Această evidneţă pare să fie motivul decisiv pentru voinţă, ca şi cum „păcatul" ar fi doar ignoranţă. Gândirea elinică a trebuit să treacă printr-o experinţă grea şi lungă de ascetism, de examinare de sine

ascetică şi constrol de sine, cu scopul de a depăşii această naivitate şi iluzie intelectualistă şi a descoeprii un adânc întunecat în sufletul căzut. Numai în Sfântul Maxim Mărturisitorul după câteva secole de pregătire ascetică putem găsi o nouă şi adâncită interpretaţie a *apocatastazei.* Ordinea creaţiei v-a fi deplin restaurată în zilele de apoi. Dar sufletele moarte vor fi încă insenzitive la descoperirea Luminii. Lumina dumnzeiească v-a lumina tuturor, dar cei care au ales întunericul vor fi incapabili şi nedornici de a se bucura de fericirea veşnică. Ei se agaţă încă de întunericul nocturn al egoismului. Ei vor fi incapabili să se bucure. Ei vor sta „afară" – fiindcă unirea cu Dumnezeu care este esenţa mânturii, care presupune şi cere determinarea voinţei. Voinţa umană este iraţională şi motivele ei nu pot fi raţionalizate. Chiar „evidenţa" poate greşi să impresioneze şi să mişte.

Eshatologia este un domeniu al antinomiilor. Aceste antinomii sunt înrădăcinate şi întemeiate în taina primară a Creaţiei. Cum poate exista ceva dimpreună cu Dumnezeu dacă Dumnezeu este plenitudinea fiinţei? S-a încercat să se rezolve paradoxul sau să se scape de el prin pretenţia motivelor Creaţiei, uneori într-o astfel de măsură şi într-o astfel de manieră încât să se compromită absolutul şi suveranitatea lui Dumnezeu. Totuşi Dumnezu creiază din libertate deplină, *ex mera libertate,* adică fără „motive suficente." Creaţia este darul liber al unei iubiri de necuprins. Mai mult, omului în Creaţie îi este dată autoritatea tainică şi enigmatică a liberului arbitru, în care cel mai enigmatic nu este posibilitatea eşecului sau rezistenţei, ci posibilitatea aprobării. Nu este voinţa lui Dumnezeu de o astfel de natură încât trebuie ascultată pur şi simplu – fără un consimţământ real, liber şi responsabil? Taina constă în realitatea libertăţii creaturale. De ce să fie aceasta voită în în lumea creată şi condusă de Dumnezeu, de iubirea şi înţelepciunea Sa infinită? Pentru ca să fie real răspunsul uman trebuie să fie mai mult decât o rezonanţă. Trebuie să fie un act personal, o dedicaţie lăuntrică. În orice caz, forma vieţii umane – şi acum am putea probabil să adăugăm şi destinul cosmosului – depind de sinergismul sau

conflictul celor două voinţe, dumnezeiască şi creaturală. Multe lucruri se întâmplă pe care Dumnezeu le detestă – în lumea care este lucrarea şi subiectul Său. Destul de ciudat, Dumnezeu respectă libertatea umană după cum a spus Sfântul Irineu odată, deşi, de fapt cea mai evidentă manifestare a acestei libertăţi este revolta şi dezordinea. Suntem aşteptaţi să privim ca în cele din urmă neascultarea umană finală să fie neglijtă şi „nerespectată" de Dumnezeu şi voinţa Sa sfântă să fie aplicată, indiferent de orice acord? Sau s-ar face o „mascaradă" îngrozitoare a istoriei umane? Care este înţelesul acestei povestiri îngrozitoare a păcatului, perversiunii şi rebeliunii dacă în cele din urmă totul v-a fi netezit şi reconciliat de exerciţiul omnipotenţei dumnzeieşti?

Existenţa Iadului, adică, a unei opoziţii radicale implică o „lipsă de succes" parţială a planului creativ. Totuşi, a fost mai mult decât un plan, un model. A fost o chemare la existenţă sau chiar la „fiinţă" a persoanelor vii. Se vorbeşte „de riscul dumnezeiesc" – *le risque divin,* spune Jean Guitton. Este un cuvânt mai bun probabil decât *kenoză*. Este o taină care nu poate fi raţionalizată – este taina primordială a existenţei creaturale. Brunner îşi asumă posibilitatea iadului destul de serios. Nu există nici un fel de siguranţă în „mântuirea universală" deşi aceasta este vorbind abstract, încă posibilă – pentru Dumnezeul atotputernic al iubirii. Brunner nădăjduieşte că nu v-a exista Iad. Problema este că există deja un Iad. Existenţa lui nu depinde de decizia lui Dumnezeu. Dumnezeu nu trimite pe nimei în Iad. Iadul este făcut de creaturi. Este o creaţie umană afară din „ordinea creaţiei."

Judecata de Apoi rămâne o taină.

Cuprins

DUMNEZEU A CREAT OMUL CREATOR 3
INTRODUCERE 6
Valea umbrelor şi a morţii 6
METODOLOGIE 13
Revelaţie, Filosofie şi Teologie 13
CREAŢIE 31
Creaţie şi Creaţionism 31
RĂUL - Întunericul nopţii 73
Existenţa Răului ca şi Paradox 73
Existenţa Răului ca şi Taină 75
RĂSCUMPĂRAREA 84
Întrupare şi răscumpărare 84
Taina Morţii şi a Răscumpărării 96
Nemurire, Înviere şi Răscumpărare 105
Timp, Veşnicie şi Răscumpărare 130
Marele Preot şi Răscumpărătorul 138
Crucificare, Înviere şi Răscumpărare 155
Simbolismul botezului şi realitatea răscumpărătoare 162
Euharistie şi Răscumpărare 169
DIMENSIUNI ALE RĂSCUMPĂRĂRII 173
PURUREA FECIORIA MACII DOMNULUI 185
TAINA CINCIZECIMII 201
CONSENSUS ECCLESIAE NOV. 24, 1934 209
Despre Cinstirea Sfinţilor 212
SFINTELE ICOANE 220
„NEMURIREA” SUFLETULUI 224
Sufletul ca şi „creatură” 226
“Eu sunt Învierea şi Viaţa” 235
Ultimul Adam 239
„Şi viaţă veşnică” 243
ESHATOLOGIE 250
Ultimele Lucruri şi Ultimele Evenimente 250